ISLAM : IDENTITÉ ET ALTÉRITÉ

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
165

Illustration de couverture : Décor de faïence du mausolée de la sainte Bibi Jawindi (Ucch, Pakistan). © Roland et Sabrina Michaud, Rapho.

ISLAM : IDENTITÉ ET ALTÉRITÉ

HOMMAGE À GUY MONNOT, O.P.

Sous la direction de

Mohammad Ali Amir-Moezzi

BREPOLS

La *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*

La collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études. Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités...).

Directeur de la collection : Gilbert Dahan
Directeur adjoint : Arnaud Sérandour

Secrétaire de rédaction : Cécile Guivarch
Secrétaire d'édition : Anna Waide

Comité de rédaction : Denise Aigle, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Robert Armogathe, Hubert Bost, Marie-Odile Boulnois, Jean-Daniel Dubois, Michael Houseman, Alain Le Boulluec, Marie-Joseph Pierre, Jean-Noël Robert.

© 2013 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2013/0095/162

ISBN 978-2-503-55026-8

Printed on acid-free paper

PRÉFACE

Ceux qui, comme le signataire de ces lignes, ont suffisamment longtemps fréquenté le Père Guy Monnot savent qu'il est un homme patient, réfléchi, un savant « prudent » dans le sens antique du terme. Fin connaisseur des textes et des idées, il les médite longuement, les soumet à une longue maturation intellectuelle, leur fait patiemment subir toutes sortes d'analyses historiques et philologiques. Et puis il en tire des études profondes et fécondes, des réflexions aussi subtiles que pertinentes. Pourtant, chercheur effacé, il ne met pas en avant les résultats, parfois décisifs, de ses travaux ; il n'impose rien et laisse ses lecteurs savourer librement et lentement ses études souvent magistrales et toujours marquées par la mesure, l'humilité et la simplicité.

Détenteur de la chaire d'Exégèse coranique de 1980 à 1994 à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, le Père Monnot a renouvelé cette discipline majeure de l'islamologie classique en la considérant à juste titre comme le centre de gravité de plusieurs autres champs d'investigation scientifique : la pensée théologique, la spiritualité, la littérature, l'hérésiologie ou encore l'histoire comparée des religions. C'est la raison pour laquelle un certain nombre parmi ses amis, ses collègues, ses anciens élèves et étudiants se sont réunis ici afin de lui rendre hommage ainsi qu'à son œuvre par des contributions portant sur ses principaux domaines de recherche : études du Coran et exégèse coranique, relations entre l'islam et les autres religions, Shahrastānī et ismaélisme, religions iraniennes et littératures persane et indo-persane. Les auteurs ont ainsi voulu témoigner leur amitié à l'égard de Guy Monnot ainsi que leur admiration pour la richesse, le rayonnement et la fécondité de son œuvre. En tant qu'éditeur de ce volume, je leur exprime, à toutes et à tous, ma profonde reconnaissance. C'est également un agréable devoir pour moi que de remercier cordialement le « département des recherches académiques » de l'Institute of Ismaili Studies de Londres en la personne de son savant directeur, mon ami et collègue le Professeur Farhad Daftary, pour son soutien constant grâce auquel cette publication a pu être réalisée dans les meilleures conditions.

Mohammad Ali Amir-Moezzi
École Pratique des Hautes Études

SOUVENIRS ET RÉFLEXIONS

Conversation avec Guy Monnot
par Mohammad Ali Amir-Moezzi

Nous, vos amis, collègues, anciens élèves et étudiants, nous allons vous offrir un volume d'hommage. Quelle pensée cela vous inspire-t-il ?

Un livre d'hommage est un témoignage d'achèvement, dans les deux sens du mot. Je ne m'y attendais évidemment pas en entrant dans notre Section de l'École pratique. Mais la première chose qu'on y a considérée pour moi, c'est pourtant la fin de mon activité officielle. Quelques jours après mon élection en novembre 1980, je suis venu au bureau de la Section. Madame Yvonne François, attachée d'administration, c'est-à-dire plus ou moins secrétaire de direction, y siégeait. « Êtes-vous content d'être parmi nous ? » me demanda-t-elle en me fixant de ses yeux pétillants. Et quand je l'eus rassurée sur ce point, elle enchaîna aussitôt, comme si c'était la chose essentielle : « Vous aurez une bonne retraite, car chaque année vous en acquerrez deux points... ».

C'était à coup sûr une curieuse entrée en matière. Mais dites-nous plutôt par quels chemins vous aviez abouti à l'École Pratique des Hautes Études ?

C'est naturellement une longue histoire. Commençons par le commencement. Je suis né en 1928 à Paris. Mon père, négociant en fruits et légumes, y habitait, mais était originaire de la région de Pontarlier, dans le département du Doubs. Bien qu'ayant habituellement vécu à Paris, je suis resté très attaché à la Franche-Comté, où j'ai toujours de la parenté. Ma mère, quant à elle, était Parisienne, mais de famille suisse. Après une jeunesse sans histoire et un début d'études supérieures, j'ai fait un choix de vie définitif : être religieux dominicain et prêtre catholique dans la foi chrétienne. Cela ne m'éloigna pas des études, bien au contraire. Après sept ans passés au couvent du Saulchoir (dont plusieurs professeurs devaient quelques années plus tard jouer un rôle important dans le Concile Vatican II), je fus affecté à l'Institut dominicain d'études orientales du Caire. Mon séjour en pays musulmans commença toutefois en Tunisie, où je passai d'abord deux ans pour

m'initier à la langue arabe dans un excellent petit institut tenu par les Pères Blancs dans la banlieue de Tunis, et plus tard transporté à Rome. En Égypte, où j'arrivai en septembre 1960, j'ai vécu au total douze années, six ans sous la dictature de Gamal Abdel Nasser, et six ans sous le régime plus souple d'Anouar al-Sadate. Les Égyptiens sont d'ordinaire joviaux et sympathiques. Le Caire était déjà une très grande capitale, mais pas encore la mégapole qu'elle est maintenant devenue. Ses mosquées, que j'ai souvent visitées, emportent l'admiration. Nous fréquentions l'intelligentsia égyptienne : Taha Hussein, Naguib Mahfouz, Ibrahim Madkour, plusieurs cheikhs de l'Azhar, et recevions tous les orientalistes de passage au Caire. J'étais alors assez jeune, et Henri Massé, distingué iranisant qui dirigea l'École des Langues O, me demanda un jour : « Comment êtes-vous venu à l'étude de l'islam ? » Je lui répondis la vérité : « Par obéissance ». Mon interlocuteur en fut, je crois, atterré ! Le même échange de question et réponse s'est produit d'autres fois, par exemple avec Gustav von Grünebaum, professeur de grande culture et d'exquise courtoisie à Los Angeles, et l'étonnement fut toujours au rendez-vous. Est-il justifié ? Tous les chemins, dit-on, mènent à Rome. Mais inversement, bien des itinéraires sont possibles pour atteindre, soit l'*urbs* par excellence, soit la capitale fatimide.

En 1972, j'avais soutenu à Paris mon doctorat "en études islamiques" (doctorat dit de 3e cycle), sous la direction de Roger Arnaldez. Jusqu'à ce jour, je reste fier du jury qui y siégea : à côté d'Arnaldez, c'étaient Henry Corbin et Georges Vajda. Non seulement ces trois hommes représentaient alors (avec Henri Laoust, du Collège de France) la quintessence de l'islamologie française, mais leurs personnalités respectives et leurs options marquées donnaient à cette modeste soutenance un parfum d'universalité, encore soutenu par la présence dans l'assemblée du regretté Père Jean de Menasce, directeur d'études à notre Section et connu sur tous les continents de la république des lettres.

Ma thèse, longuement (et pourtant insuffisamment) corrigée et remaniée, parut en 1974 à Paris. Mais elle avait été imprimée à Beyrouth, alors que j'étais retourné en Égypte. Les temps étaient agités et le Liban en proie aux « événements ». Le mot « épreuves » d'imprimerie prenait alors tout son sens. La communication avec Beyrouth passait par un voyageur sporadique. À son arrivée au Caire, il me téléphonait. Je devais le même soir prendre deux autobus pour chercher à l'autre extrémité du Caire un paquet de placards, revenir les corriger dans la nuit et les lui rapporter au même endroit le lendemain avant qu'il ne reprenne l'avion pour le Liban.

Et alors, vous ne m'avez pas encore dit comment vous êtes arrivé à la Sorbonne.

Un peu de patience, mon cher ami. Il faut d'abord que j'aborde un sujet qui vous intéressera : je veux dire l'Iran. J'avais compris assez vite son importance dans l'histoire de la pensée et de la culture islamiques. C'est pourquoi je suis venu le vérifier sur place. J'arrivai à l'aéroport de Téhéran le 30 août 1966 à neuf heures du soir, par une chaleur dont je me souviens encore. Je devais rester trois ans dans le pays de Cyrus et de Ferdowsi. J'habitais Téhéran, mais ai visité plusieurs fois les lieux les plus justement célèbres : la Caspienne par les défilés vertigineux de l'Alborz, Ispahan la royale, où je séjournai tout un mois dans l'été 67 ou 68, Shîrâz, la ville des poètes, où reposent Ḥāfeẓ et Sa'dî non loin des *imâm-zâdeh*-s, Mashhad autour du mausolée de l'Imam Riḍā, Ṭūs et Naqsh-e Rostam... Muḥammad Riḍā Shāh était alors à la tête de ce vaste pays, grand comme trois fois la France. La prospérité n'y était certes pas également répartie, mais je fus frappé, venant d'Égypte, par le sentiment, juste ou non, que la pauvreté ici, même grande, était rarement de la misère. Le calme et la sécurité régnaient partout. Dès que j'eus un peu affermi ma connaissance du persan, je ne me suis jamais senti étranger en Iran, et me trouvais en affinité avec le climat de Téhéran, où 40° à l'ombre pendant trois semaines d'affilée en été précèdent 5 cm de neige dans les rues pendant trois semaines en hiver, mais le tout atténué par l'extrême sécheresse de l'atmosphère.

Mon séjour iranien, au demeurant, n'avait rien de la *dolce vita*. J'étais étudiant à la Faculté des Lettres de Téhéran, Section pour étrangers. Cette petite section, où tout était entièrement en persan dès la première semaine, et dont les étudiants étaient en grande majorité des Orientaux, était dirigée par Seyyed Hossein Nasr. Je tiens à faire ici une parenthèse. Dans ma vie, j'ai été plus ou moins longtemps élève ou étudiant dans quelque vingt établissements d'enseignement, y compris les instituts de langues. Ce que j'y ai appris est d'importance et de niveau très variables, et je n'en parle pas ici. Mais quant au corps professoral, à sa valeur et à sa cohésion, deux établissements se détachent dans ma mémoire et continuent de m'inspirer une profonde reconnaissance. C'est d'une part le lycée Condorcet, où j'ai fait la majeure partie de mes études secondaires et une année d'hypokhâgne. En cinq ans, je pense n'y avoir eu que deux professeurs médiocres : tous les autres étaient, soit bons, soit excellents. Je leur dois l'essentiel de ma formation intellectuelle et littéraire, et je veux au moins dire ma dette à MM. Brelingard (histoire), Debidour (latin), Michel Gallois surtout (français). À Téhéran beaucoup plus tard, mes camarades et moi avons eu l'heur d'être introduits à la littérature et à la culture iraniennes par une pléiade d'enseignants qui tenaient le premier rang dans la Faculté des lettres. Ils ont beaucoup contribué à faire de ce séjour en Iran un des grands moments de mon existence.

Pour le coup, vous excitez ma curiosité. Pourriez-vous me citer quelques noms ?

Bien entendu. Pour ne pas vous lasser, je mentionnerai seulement les professeurs Aḥmad Afshār-i Shīrāzī, érudit critique et rigoureux, Muḥammad Ja'far Maḥjūb, incomparable connaisseur de la littérature persane, et Ḥasan Mīnūchehr, homme dont la science n'avait d'égale que la bonté. Tous les cours dispensés en ces trois années, et qui s'étendaient à l'histoire et à la civilisation de l'Iran avant et après l'avènement de l'islam, formaient un ensemble harmonieux et, à son niveau de simple initiation pour quelques matières, presque complet : un trou béant concernait toutefois le shi'isme, presque passé sous silence.

En dehors de l'Université, je fis naturellement d'autres rencontres, notamment celle de l'attachant essayiste et nouvelliste Jalāl Āl-e Aḥmad. Et c'est aussi à Téhéran que je me présentai à Henry Corbin.

Nous y voilà !

Certes. Ce grand professeur dont le souvenir reste gravé dans nos mémoires, c'était la gnose iranienne en nœud papillon. Dès la première fois où je lui présentai mes devoirs, il ne tarda pas à me demander à brûle pourpoint : « Monsieur Monnot, êtes-vous exotériste ou ésotériste ? » La question me laissa interloqué. Malgré mon estime de l'intériorité, je n'étais pas disposé à lui réduire la spiritualité. Comme j'hésitais sur la forme de la réponse, Stella Corbin, qui nous servait le thé dans leur appartement de fonction à l'Institut franco-iranien, me vint finement en aide et dit à son mari que je pouvais sans doute joindre les deux attitudes. Un an plus tard, j'étais inscrit à notre Ve Section. Corbin aurait volontiers fait de moi son disciple. Je fus seulement son élève. Le cours avait une sorte de majesté. Le maître faisait une entrée solennelle. La salle était comble. Madame Corbin, sous un grand chapeau, s'asseyait au dernier rang, pour mieux surveiller, je le soupçonne, les élégantes admiratrices de son époux. Les précieuses découvertes d'une érudition novatrice s'ouvraient parfois sur les envolées d'un lyrisme métaphysique. Souvent je les écoutais à côté d'une sympathique chercheuse ismaélienne, Zebunnisa Haji, prématurément décédée quelques années plus tard. En novembre 1972 me fut conféré le diplôme de l'École, que j'avais préparé sous la direction de Corbin.

Avant comme après cette date, je suivis aussi, quand j'étais à Paris, les conférences d'autres directeurs d'études : Henri-Charles Puech, sur le manichéisme, Philippe Gignoux, sur le mazdéisme sassanide, Anne-Marie Esnoul, sur l'hindouisme. Mon rapport à notre Section changea quand j'y fus élu en novembre 1980. L'intitulé de ma direction d'études combinait le pléonasme à l'énigme. C'était : « Islam : exégèse coranique ». Quelle utilité à souligner que le Coran relève de l'islam ? Quel sens donner aux deux points médians ? Je me trouvais plus ou moins dans l'incertitude où Beaumarchais place une fois son Figaro : au centre du document clef d'un procès le concernant,

devait-on lire la conjonction copulative *et*, ou bien la conjonction alternative *ou* ? Quant à mon affaire, la ponctuation était-elle restrictive, ou additive ? Ne devais-je traiter de l'islam que l'exégèse du Coran, ou bien celle-ci serait-elle seulement un domaine nécessaire mais partiel de mon enseignement sur la religion musulmane ? J'optai résolument pour la seconde solution, et en informai mes élèves dès le premier cours.

Depuis lors, je consacrai donc la moitié de mon enseignement à l'exégèse coranique, appréhendée le plus souvent, mais pas toujours, dans les ouvrages de *tafsīr*. L'autre moitié fut dévolue à d'autres domaines religieux de l'islam, et cela commença pendant plusieurs années par l'étude du *Kitāb al-milal wal-niḥal* d'al-Shahrastānī. Avant même mon entrée à l'École pratique, mes collègues Daniel Gimaret et Jean Jolivet et moi avions entrepris la traduction annotée de ce monument, qui devait aboutir à la publication du *Livre des religions et des sectes* sous l'égide de l'Unesco. Dans cet ouvrage, j'assumais trois sections, qui allaient des juifs aux brahmanes en passant notamment par les sabéens. Shahrastānī, qui mourut au milieu du VI^e^ siècle de l'Hégire, c'est-à-dire de notre XII^e^ siècle, est un auteur d'exception.

À coup sûr, c'est un savant de tous points de vue remarquable, et même, je dirais, quelque peu surprenant.

Surprenant, c'est le moins qu'on puisse dire. Il a été considéré pendant des siècles comme un grand nom de la théologie sunnite, et voilà qu'on le découvre pénétré de pensée ismaélienne. Son nom est absent de toutes les histoires de l'exégèse musulmane, et il a pourtant écrit un magistral commentaire du Coran. Ce commentaire se borne à deux sourates, mais s'étend sur près de 900 pages manuscrites, contenant une étude originale et approfondie de la sourate d'ouverture, la *Fātiḥa*, et de la plus longue sourate médinoise, la *Baqara*. Il étudia à Nīshāpūr, pria à La Mekke, enseigna à Bagdad, fut à Marw le familier du sultan Sanjar, mais périt dans sa ville natale de Shahrastān encerclée par le dramatique déferlement de la confédération turque des Ghuzz sur l'empire saljouquide. Heurs et malheurs, tragique balancement de l'histoire humaine au long des âges comme dans les destinées personnelles… L'homme qui avait vécu et brillé dans les plus éclatantes cités de l'islam a-t-il donc, en ce crépuscule, redit avec Omar Khayyâm :

> Au terme de la vie, l'amer ou bien le doux, c'est tout un :
> Quand la coupe est remplie, soit Balkh ou bien Bagdad, c'est tout un.
> Bois donc ! Car mainte lune, après toi, après moi passera,
> Croissant puis décroissant, de phase en phase encor, et sans fin…

Shahrastānī sans doute avait trop d'énergie et trop de foi pour souscrire à ces vers splendides mais glacés. Notre auteur était un surdoué, que je ne peux m'empêcher de comparer à Muḥammad Iqbāl.

Quelle idée curieuse ! Tout pourtant semble les séparer…

Tout non, mon cher ami. Seulement huit siècles et mille kilomètres. Certes, Iqbāl est un homme du XX^e^ siècle, profondément enraciné dans son Panjāb natal. C'est d'abord un poète, et voilà bien, je le reconnais, une différence essentielle avec Shahrastānī. Mais on trouve en l'un comme en l'autre une étonnante puissance de synthèse créatrice, et cette extraordinaire capacité d'assimilation qui est l'un des traits du génie iranien au travers de ses rencontres et osmoses avec des sociétés et cultures si variées au fil des temps.

Vous n'avez pas tout à fait tort. Il est vrai que Iqbāl, ce musulman indien qui fut le père spirituel du Pakistan, a écrit ses plus belles œuvres en persan.

Précisément. Il a aussi écrit en urdu, bien entendu, et maîtrisait l'anglais et l'allemand. Par là se manifeste un désir de l'universel. La même aspiration est centrale dans ce qui est sans doute le legs majeur de Shahrastānī, je veux dire le *Kitāb al-milal wal-niḥal*. C'est cet ouvrage qui m'a attiré à lui. Depuis longtemps en effet, je m'intéressais à ce que les musulmans ont connu, compris et écrit des autres religions, et j'ai appelé cela l'histoire musulmane des religions. Cette expression, je l'avoue, est un peu excessive, dans la mesure où l'étude des religions n'a jamais été une discipline spéciale dans les sciences pratiquées et illustrées par les musulmans. Ceux-ci néanmoins, dans leurs ouvrages de théologie, d'histoire ou de géographie, font souvent des autres religions une description, voire une analyse, précise et détaillée. Il y a là un riche aspect de la culture islamique et je me suis très tôt étonné qu'il n'ait presque jamais attiré l'attention des savants contemporains, que ce soit en Orient ou en Occident. On a certes l'excellente étude ou traduction de deux ou trois livres majeurs, mais ils sont considérés isolément. J'avais déjà essayé, notamment quant au mu'tazilite 'Abd al-Jabbār, de faire quelques avancées supplémentaires dans ce vaste domaine et d'en tracer la cartographie dans son ensemble. Avec le *Livre des religions et des sectes*, j'en atteignis le sommet. Cet ouvrage n'est pas seulement un fleuron de la littérature savante de l'islam. Il est unique dans la production écrite de l'humanité entière, toutes langues et cultures confondues, jusqu'à la naissance de l'histoire moderne des religions. De l'hindouisme à l'islam, en passant par l'Arabie ancienne et le mazdéisme, Shahrastānī présente, parfois longuement et souvent avec acribie, une dizaine de religions. Mais de plus il se signale par l'intégration de l'histoire philosophique au panorama religieux. Au début comme à la fin de l'ouvrage, il énonce en termes identiques ce grand projet : étudier « les opinions doctrinales des hommes du monde entier (*maqālāt ahl al-'ālam*) ».

C'est à peu près le programme de notre Section des sciences religieuses.

Vous parlez d'or. Passons donc maintenant de l'histoire musulmane des religions à l'histoire des religions tout court. Nous traitons des religions. Mais qu'est-ce qu'une religion ? Avancer une définition, c'est mettre sa propre peau en vente. Impavide, je me risque à dire qu'une religion est un ensemble de rites, de conduites et de croyances structurant la relation de l'homme au sacré tel qu'il est perçu dans un groupe social spécifique. On peut naturellement sourire de toute définition. Celle-ci doit être comprise avec souplesse et appelle deux remarques. Son pivot est la notion de sacré. Le mot importe peu : mais par quel autre le remplacer ? Quant à la notion qu'il désigne, difficile à cerner mais aussi difficile à exclure de l'histoire humaine, elle suppose la perception par le sujet d'un *objet*. C'est un sentiment, non point au sens habituel du mot en français actuel, mais plutôt comme le *sensus* latin ou le *Gefühl* germanique. L'étude rigoureuse de cette perception ne doit pas être confinée à l'examen du sujet. Il est essentiel à ce sentiment d'avoir un objet, *qu'il soit ou non réel d'ailleurs*, et les caractères de cet objet doivent être scrutés. Ma seconde remarque n'est pas moins importante. C'est le caractère « analogique » de la notion de religion. Autrement dit, les différentes religions ne réalisent pas également l'idée qu'on peut se faire de ce qu'est une religion, et telle ou telle d'entre elles s'écartera du schéma descriptif proposé tout à l'heure, dont les éléments ne sont pas présents de manière uniforme ici ou là. Cette idée d'un caractère analogique est un heureux apport du XVI[e] congrès de l'Association Internationale d'Histoire des Religions tenu à Rome en 1990, et dont les *Selected Proceedings* ont été publiés par Ugo Bianchi en 1994.

*Si je comprends bien, vous ne mettez pas l'*homo religiosus *de Mircea Eliade au centre d'une science des religions ?*

C'est exact. L'*homo religiosus* est une fiction. L'homme en revanche n'est pas une fiction. Il est une réalité, présente dans tous les individus de manière différente, mais chaque fois *virtuellement* porteuse de semblables développements. Ceux-ci en revanche, ou bien se réalisent ou bien ne se réalisent pas, et toujours dans le cadre culturel d'un groupe social défini à l'intérieur de l'espace et du temps. D'où les grandes différences qui séparent les groupes religieux dans leurs conceptions comme dans leurs pratiques, et qui sont de plus en plus flagrantes quand on compare les faits et gestes dans leur concrétude immédiate. La pluralité des religions fait question. Plusieurs réponses peuvent y être apportées. Un de nos collègues, éminent linguiste, me confia un jour qu'il jetait un regard amusé sur la diversité incohérente et bizarre des formes religieuses. Une autre attitude est possible, déplorant un échec de l'humanité. Les religions sont des miroirs cabossés. La vérité

s'y reflète mal, et ce mauvais reflet, quand il est capté par un autre mauvais miroir, devient une odieuse caricature. D'où le vers majestueux du poète persan Ḥāfeẓ, dans son *ghazal* qui commence par *Dūsh dīdam* :

> Excuse le combat des sectes innombrables :
> Ignorants du Réel, ils ont suivi les fables.

Quant aux savants et chercheurs que nous sommes, notre regard objectif est souvent fixé sur une seule religion, mais gagne certes à comparer. Toutefois, il ne faut pas être prisonnier du comparatisme. S'il faut comparer, c'est dans le but de comprendre. Le résultat scientifique le plus clair en serait une taxinomie fondée sur un choix de caractères. Là est le *hic*. Quels caractères, et comment faire qu'ils ne soient point artificiels ? Plusieurs musulmans ont esquissé ou élaboré une classification des religions. Elle est toujours d'inspiration confessionnelle, et l'intention apologétique est par exemple manifeste dans la classification numérique de ʿAbd al-Jabbār, qui procède en fonction du nombre des dieux ou objets d'adoration supposés, comme l'avait d'ailleurs fait discrètement avant lui l'évêque melkite Abū Qurra. Il convient au contraire que la recherche soit d'abord anthropologique : étudier dans une religion déterminée ce qui la fonde, à savoir la relation de l'homme au sacré et notamment au divin, avec la place, la créativité et le devenir de l'homme dans cette relation, mais aussi la relation entre l'individu et sa communauté, et de plus la relation que l'appartenance religieuse instaure à l'égard des personnes et groupes extérieurs à la religion considérée, bref les interactions par lesquelles celle-ci, en y situant un homme, façonne son identité.

Identité ! Vous avez dit : « identité »... Savez-vous que l'ouvrage en préparation aura pour thème général l'identité et l'altérité dans l'islam ?

Vraiment ? C'est un sujet splendide. Une tradition attribuée au Prophète affirme, c'est bien connu : « Ma Communauté se divisera en 73 sectes ». Altérité donc. Non seulement les musulmans peuvent être très différents, mais il y a des islams carrément divers. Et pourtant l'identité de la religion musulmane demeure patente du Maroc à l'Indonésie, d'Avicenne à Mawdūdī, et des temps abbassides au XXIe siècle. L'altérité ne supprime pas l'identité. Comment cela est-il possible ? Une première réponse est connue. Dire que le shîʿisme imamite est un islam autre, c'est dire son altérité, mais c'est aussi reconnaître en lui les mêmes caractères fondamentaux qui soutiennent, par exemple, l'islam sunnite. La question est alors de savoir comment l'on est passé de l'un à l'autre islam, ou bien comment, d'un état antérieur, on est passé à l'un et à l'autre. L'histoire explique l'altérité. D'un même tronc surgissent différentes branches. Une identité spécifique les réunit par la pensée.

Voilà qui est fort bien. Mais le vrai problème est ailleurs. Il est que les différentes branches se modifient, et que le tronc lui-même change. Toute religion évolue, sans aucune exception, même les religions les plus fermement structurées, et même aussi les religions dont l'évolution, faute de trace écrite, est la plus insaisissable. Comme on sait, une religion élaborée finit par atteindre son « moment » intellectuel, c'est-à-dire parvenir à une compréhension globale et plus ou moins systématique d'elle-même. Plus tard sans doute peut advenir son moment spirituel, quand les éléments symboliques et doctrinaux deviennent chez certains adeptes le germe et le cadre d'une conscience approfondie et d'une recherche vitale. Sans doute peut-on dire alors qu'une religion est pleinement *constituée*. Cesse-t-elle pour autant d'évoluer ? Non. Mais sans perdre son identité que les philosophes appelleront numérique, c'est-à-dire sa permanence cumulative. Pour une religion et la communauté où elle se déploie, comme pour l'individu religieux ou non, l'identité, c'est *le présent* de la mémoire : le présent, c'est-à-dire *l'actuel* de l'histoire ; le présent, c'est-à-dire le *don* du passé. L'altérité interne, successive et récapitulée dans le présent, ne s'oppose plus ici à l'identité : elle la constitue.

En somme, par le biais de l'évolution, vous voudriez dépasser l'opposition de l'identité et de l'altérité ?

Ou plutôt les réconcilier, disons les concilier dans certains cas. L'évolution fait naître une pluralité interne. On a là un phénomène très important, qui mériterait une étude approfondie. L'histoire de religions, à mon sens, doit dépasser l'obsession des origines. Par-delà l'examen des différents stades traversés par une religion constituée, il conviendrait sans doute d'analyser le changement lui-même qui fit passer de l'un à l'autre. La clef de ce changement pourrait bien être l'herméneutique.

Vous touchez là un point sensible. La notion même d'herméneutique, ou plutôt l'exacte valeur du ta'wīl*, agite et divise les musulmans. Ce mot arabe en effet signifie-t-il seulement « explication » et est-il donc très proche du* tafsīr*, l'exégèse coranique classique, ou bien au contraire désigne-t-il une « interprétation » susceptible de modifier (et ses adversaires pensent : de fausser) le sens du texte ?*

Les exemples d'interprétation ne manquent pas. Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī, excellent *mufassir* du VIII^e^/XIV^e^ siècle, fait suivre le commentaire littéral de certains versets par un commentaire spirituel qu'il intitule précisément *ta'wīl*. Shahrastānī donne un autre son de cloche. Les chapitres VIII et XII de l'Introduction à son commentaire coranique réservent déjà le *ta'wīl* à ʿAli et à ses successeurs. Mais cette position est ensuite précisée par l'ensemble de l'ouvrage. C'est dans une perspective résolument ismaélienne que l'herméneutique s'y déploie avec faste pour éclairer les sens secrets du Coran. D'où le titre du livre : *Mafātīḥ al-asrār*, « les clefs des mystères ».

Par son ampleur et sa continuité, un des cas majeurs d'interprétation dans l'islam reste l'interprétation du Coran attribuée aux Imams shi'ites, perçus comme maîtres et combattants du ta'wīl.

À coup sûr. La question du *ta'wīl* est cruciale dans l'histoire de la pensée et de la spiritualité en islam. Mais plus généralement, le processus de l'interprétation n'est-il pas hautement révélateur du caractère de chaque système religieux ? L'acte d'interprétation est riche en aspects. Interprétation de quoi (textes, rites, événements) ? Par qui (effort individuel, tradition, autorité d'une personne, ou d'un collège) ? Dans quelle visée (mise en accord de faits concrets ou de passages textuels apparemment contradictoires, cohérence doctrinale d'ensemble, spiritualisation de la religion) ? Selon quels procédés (délibération collective, inspiration divine, introduction discrète...) ? Toujours, l'interprétation se réfère au même fondement. Toujours, elle opère un changement. C'est par elle que les religions évoluent. Il y a là un vaste champ d'enquête. On y serait au plus près de la vie des religions. Pour celles-ci comme pour tout un chacun, c'est en acceptant les différences qu'on affermit son identité. La vie est relation : relation de soi à soi, relation de soi aux autres. La singularité s'épanouit dans la pluralité, et y trouve son achèvement.

BIBLIOGRAPHIE DE GUY MONNOT

Abréviations

Annuaire = Annuaire (Résumé des conférences et travaux) de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Paris.

MIDEO = Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales, Le Caire, puis Beyrouth (1980-1988), puis Louvain – Paris.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions, Paris.

Remarque

Jusque vers 1970, les articles sont signés « Jourdain Monnot », avec le prénom religieux de l'auteur.

À l'occasion de la publication de cette bibliographie, le P. Guy Monnot a souhaité apporter quelques *errata* ou *addenda* à quatre de ses travaux, signalés par un astérisque. Ses « repentirs et retouches » concernant ces travaux suivent la présente bibliographie.

1 « Un nouvelliste égyptien : Moḥammad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAbdallāh », *MIDEO* 7 (1963), p. 187-197.

2 « L'enseignement supérieur en R.A.U », *MIDEO* 7 (1963), p. 259-266.

3 « Moḥammad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAbdallāh, romancier du Delta », *MIDEO* 8 (1966), p. 145-178.

4 « Jalāl Āl-é Aḥmad, écrivain iranien d'aujourd'hui », *MIDEO* 9 (1967), p. 221-238.

5 « Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques », *MIDEO* 11 (1972), p. 5-48.

6 « Adieux à ʿAbdallāh », *MIDEO* 11 (1972), p. 315-326.

7 « Quelques textes de ʿAbd al-Jabbār sur le manichéisme », *RHR* 183 (1973), p. 3-9.

8 « Sabéens et idolâtres selon ʿAbd al-Jabbār », *MIDEO* 12 (1974), p. 13-48.

9 « Les religions iraniennes chez Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *Mémorial Jean de Menasce*, Téhéran – Louvain, 1974, p. 81-85.

10 *Penseurs musulmans et religions iraniennes. ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, 1974 (« Études musulmanes » 16), IX + 348 p.*

11 « L'histoire des religions en Islam, Ibn al-Kalbī et Rāzī », *RHR* 188 (1975), p. 23-34.

12 « Mātorīdī et le manichéisme », *MIDEO* 13 (1977), p. 39-66.

13 « Un inédit de Dār al-Kotob : le *Kitāb al-mathālib* d'Ibn al-Kalbī », *MIDEO* 13 (1977), p. 315-321.

13 bis « L'écho musulman aux religions d'Iran », *Islamochristiana* 3 (1977), p. 85-98.

13 ter « La réponse de Bāqillānī aux dualistes », dans *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Louvain, 1977, p. 247-260.

14 « Mystique musulmane et poésie persane : "Le concile des oiseaux" », *Sources* V (1979), p. 212-217.

15 « La place de l'homme dans la philosophie islamique », *Revue Thomiste* 80, (1980), p. 85-94.

15 bis « Lumière du Livre », *Connaissance de l'Islam. La pensée chiite* 1 (1980), p. 7-10.

16 « La transmigration et l'immortalité », *MIDEO* 14 (1980), p. 149-166.

17 « Les noms divins de puissance dans le Moghnī », *MIDEO* 14 (1980), p. 301-316.

18 « Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien », *Journal Asiatique* 268 (1980), p. 233-257.

19 I, « Exégèse musulmane du Coran » ; II, « Le *Kitāb al-milal wal-niḥal* de Shahrastānī », *Annuaire* 89 (1980-1981), p. 369-377.

20 « Le verset du Trône », *MIDEO* 15 (1982), p. 119-144.

21 I, « La Sourate des Troupeaux dans le commentaire de Nīsābūrī » ; II, « Mazdéens et dualistes dans l'histoire des religions de Shahrastānī », *Annuaire* 90 (1981-1982), p. 273-282.

22 « Les citations coraniques dans le *Dialogus* de Pierre Alfonse », dans *Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIVe s.)*, Toulouse 1983 (« Cahiers de Fanjeaux » 18), p. 261-277.

23 « Introduction à l'exégèse duodécimaine », *Annuaire* 91 (1982-1983), p. 309-320.

24 « Les doctrines des chrétiens dans le Moghnī de ʿAbd al-Jabbār », *MIDEO* 16 (1983), p. 9-30.

25 Articles « Coran », « Dieu dans l'islam », « Exégèse coranique », « Jésus dans l'islam », « Shiʿisme », « Tawḥîd », etc., dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

26 « L'Introduction de Shahrastānī à son commentaire coranique inédit », *Annuaire* 92 (1983-1984), p. 305-316.

27 « La Sourate d'ouverture dans le commentaire coranique inédit de Shahrastānī », *Annuaire* 93 (1984-1985), p. 293-303.

28 *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986 (« Islam d'hier et d'aujourd'hui » 27), 307 p.*

29 « Le commentaire coranique inédit de Shahrastānī (suite) », *Annuaire* 94 (1985-1986), p. 347-352.

30 Shahrastani, *Livre des religions et des sectes,* t. I, traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Louvain, Peeters – Unesco, 1986 (« Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe »), XXV + 727 p.*

31 « Le panorama religieux de Faḫr al-Dīn al-Rāzī », *RHR* 203 (1986), 263-279.

32 « La démarche classique de l'exégèse musulmane », dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987 (« Patrimoines. Centre d'études des religions du Livre »), p. 147-161.

33 I, « La Sourate de la Vache dans le commentaire coranique inédit de Shahrastānī » ; II, « La prière dans la religion musulmane », *Annuaire* 95 (1986-1987), p. 253-259.

34 « Le dhikr dans le Coran et la commémoration dans l'islam », dans Ph. Gignoux (éd.), *La commémoration. Colloque du centenaire*, Louvain – Paris 1988 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 91), p. 247-253.

35 « L'islam [et son identité] » et « L'islam et les autres religions », dans *Le Grand Atlas des religions*, Paris 1988 (« Encyclopaedia Universalis »), p. 42s et 150s.

36 I, « "Les clefs des mystères " de Shahrastānī » ; II, « La prière dans le shî'isme et dans le soufisme », *Annuaire* 96 (1987-1988), p. 237-243.

37 « Prières privées en islam traditionnel. Autour d'un texte de Rāzī », *RHR* 206 (1989), p. 41-54.

38 I, « "Les clefs des mystères" de Shahrastānī (suite) » ; II, « L'implantation de l'islam en Iran : le I^er^ siècle » *Annuaire* 97 (1988-1989), p. 249-255.

39 « Le commentaire d'al-Shahrastānī sur Coran 2,62 (édition et traduction) », dans *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre,* Beyrouth 1989 (« Publications de l'Université Libanaise. Section des études philosophiques et sociales » XX), p. 147-166.

40 I, « L'exégèse spirituelle dans le commentaire coranique de Nīsābūrī » ; II, « L'implantation de l'islam en Iran : la réponse mazdéenne », *Annuaire* 98 (1989-9190), p. 280-286.

41 « Poèmes "kabîriens" de Hâfez » dans F. Mallison (éd.), *Littératures médiévales de l'Inde du Nord. Contributions de Charlotte Vaudeville et de ses élèves*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1991, p. 25-34.

42 « Abū Qurra et la pluralité des religions », *RHR* 208 (1991), p. 49-71.

43 I, « Exégèse spirituelle : Nīsābūrī et Najm al-Dīn » ; II, « L'implantation de l'islam en Iran (fin) », *Annuaire* 99 (1990-1991), p. 225-231.

44 « Ce que l'islam n'est pas », *Communio* XVI/5-6 (sept.-déc. 1991), p. 28-41.

45 « Préface », dans Jean de Menasce, *Quand Israël aime Dieu. Introduction au hassidisme*, Paris, 1992 (« Patrimoines. Judaïsme »), p. 7-18.

46 Les notices sur le *Škand-Gumānīg Vizār* de Mardān Farroḫ, sur le *Livre de science* d'Avicenne, sur deux œuvres de Suhrawardī et deux œuvres de Ṣadrā, dans l'*Encyclopédie philosophique universelle* III : « Les œuvres philosophiques », Paris, PUF, 1992.

47 « Le corpus coranique », dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaires,* Paris, 1993 (« Patrimoines. Centre d'études des religions du Livre »), p. 61-73.

48 I, « Les *Ḥawāmīm* » ; II, « La pensée de Fazlur Rahman (1919 -1988) », *Annuaire* 100 (1991-1992), p. 261-267.

49 Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, t. II, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Louvain, Peeters – Unesco, 1993 (« Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe »), XIV + 578 p.*

50 « Anthropologie islamique », « Calendriers dans l'islam », « Histoire des religions dans l'islam » et autres nouveaux articles dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, 3e éd. entièrement revue et augmentée, en 2 tomes, Paris, PUF, 1993.

51 I, « Les sourates 41 et 42 » ; II, « L'univers religieux d'al-Shahrastānī », *Annuaire* 101 (1992-1993), p. 197-202.

52 « L'idée de religion, et son évolution, dans le Coran », dans U. Bianchi (éd.), *The Notion of « Religion » in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3rd-8th September, 1990*, « L'Erma » di Bretschneider, Rome 1994 (« Storia delle religioni » 80), p. 97-103.

53 « Les controverses théologiques dans l'œuvre de Shahrastānī », dans A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995 (« Patrimoines. Centre d'études des religions du Livre »), p. 281-296.

54 « Les dieux dans le Coran », dans J. Waardenburg (éd.), *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions and Islam,* Berne, 1995 (« Studia religiosa helvetica » I), p. 245-259.

55 « Ṣalāt (prière rituelle) », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/VIII, Leyde – Paris 1995, p. 956-965.

56 « Ṣalāt al-khawf (prière de la crainte) », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/VIII, Leyde – Paris 1995, p. 965-967.

57 « Islam. D. Les sciences religieuses traditionnelles. Les sciences du Coran », dans *Encyclopaedia Universalis* 12, 3e éd., Paris 1995, p. 696-698.

58 I, « Les dernières sourates *Ḥawāmīm* » ; II, « Guidance coranique et Loi musulmane », *Annuaire* 102 (1993-1994), p. 205-212.

59 « L'humanité dans le Coran », *Annuaire* 103 (1994-1995), p. 19-29.

60 « Al-Shahrastānī », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/IX, Leyde – Paris 1996, p. 220-222.

61 Introduction (p. 5-8) à G. Zananiri, *Entre mer et désert. Mémoires*, Rome – Paris, Istituto Storico Domenicano – Cerf, 1996.

62 « Le commentaire de Rāzī sur le Voyage nocturne », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d' Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels,* Louvain – Paris 1996 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 103), p. 57-65.

63 « Ṣirāṭ », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/IX, Leyde – Paris 1997, 697s.

64 « Dieu et ses noms dans l'islam », dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Encyclopédie des religions,* Paris 1997, p. 1487-1489.

65 « Sumaniyya », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/IX, Leyde – Paris, 1997, p. 905-906.

66 « Pakistan, troisième génération », *MIDEO* 23 (1997), p. 463-470.

67 « La "Fâtiḥa" comme prologue du Coran », dans J.-D. Dubois et B. Roussel (éd.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 1998 (« Patrimoines. Centre d'études des religions du Livre »), p. 79-88.

68 « Le Père de Menasce et l'islam », dans M. Dousse et J.-M. Roessli (éd.), *Jean de Menasce (1902-1973)*, Bibliothèque cantonale et universitaire, Fribourg 1998, p. 185-191.

69 « L'islam, religion arabe », dans *Le monde de la Bible* 115 (1998), p. 20-23.

70 « Thanawiyya », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/X, Leyde – Paris 2000, p. 471-473.

71 « L'islam et l'humanité », dans M.-T. Urvoy (éd.), *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, Paris 2002 (« Patrimoines »), p. 143-159.

72 « Force et religion dans l'islam », *La Vie spirituelle* 744 (sept. 2002), p. 259-263.

73 « Muhammad », dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Le Livre des Sagesses. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris 2002, p. 341-349.

74 « L'islam [La spiritualité de] », dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Le Livre des Sagesses. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, 2002, p. 1747-1760.

75 Textes coraniques (1 ; 2,255 ; 9,71 ; 33,36 ; 44,43-57 ; 89,27-30 ;112) choisis, traduits et commentés, dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (éd.) *Le Livre des Sagesses. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, 2002, p. 1036s, 1158s, 1188s, 1513s.

76 « L'islam, religion arabe », dans *Le Coran et la Bible*, Paris 2002, p. 33-42 [reprise très élargie du n° 69].

77 « Vision de Dieu et bonheur de l'homme dans le Commentaire de Faḫr al-Dīn al-Rāzī », dans É. Chaumont (éd.), *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Louvain – Paris, 2003, p. 63-75.

78 « Le temps dans le Coran », dans V. Pirenne-Delforge et Ö. Tunca (éd.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Genève 2003 (« Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège » CCLXXXVI), p. 209-217.

79 « Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane », dans B. Lauret et M. Tardieu (éd.), *Adolf von Harnack, Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, Paris 2003 (« Patrimoines. Christianisme »), p. 403-417.

80 « Wathaniyya », dans l'*Encyclopédie de l'Islam* 2/XI, Leyde – Paris 2003, p. 192-193.

81 « Connaissance et estime des religions dans l'islam », *Islamochristiana* 30 (2004), p. 77-96.

82 « Manichéisme et Islam : une influence subtile », suivi de « Le combat par la plume : les écrits arabes sur le manichéisme », dans *Religions et Histoire* 3 (juillet 2005), p. 66-70.

83 « Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī », dans M. A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet et P. Lory (éd.), *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du Livre*, Brepols, Turnhout 2005 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 126), p. 93-104.

84 « Trône et royauté de Dieu dans l'islam », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Brepols, Turnhout 2009 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 142), p. 411-423.

85 « Apports musulmans à l'histoire des religions », *Revue de la Société Ernest Renan* 45-47 (2010), p. 191-205.

86 « La Communauté musulmane selon Fazlur Rahman », dans N. Koulayan et M. Sayah (éd.), *Synoptikos. Mélanges offerts à Dominique Urvoy*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 2011, p. 229-243.

87 « La mystique repensée dans les années 1900 », *La Vie spirituelle* 800 (mai 2012), p. 243-256.

88 « Dualism », dans *The New Encylopaedia of Islam Three* 2012/1, Brill, Leyde – Boston 2012, p. 127-130.

89 « L'islam en Inde », *Revue de la Société Ernest Renan*, à paraître.

90 « Les religions dans la littérature française au XIX^e^ siècle », *Revue de la Société Ernest Renan*, à paraître.

Repentirs et retouches

Penseurs musulmans et religions iraniennes

P. 38, note 2 à lire comme suit : « Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, sous le texte de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, Le Caire 1323 H., p. 29. Voir » etc.

P. 76, à la fin, lire : « ce mouvement iranien politico-religieux qui se forma à la mort d'Abū Muslim (137 H./755), connut son apogée avec Bābak al-Khurramī (exécuté en 223 H./838) et lui survécut encore plus de deux siècles (4) » et à la note 4 ajouter : « … Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. R. Tajaddud, Téhéran 1391 H./1350 H.S./1971, p. 405-407 (trad. Dodge, p. 817-824) ; W. Madelung, « Khurramiyya ou Khurramdīniyya » dans *E.I.*, 2e éd., tome V, p. 65-67 ».

P. 135, note 4, ajouter : « La réfutation des manichéens par Tite de Bostra fut à vrai dire composée en grec, vers 370, et nous conservons une bonne partie de l'original, mais l'œuvre ne nous est parvenue en son entier que dans sa traduction syriaque ».

P. 284, ligne 2, lire : « ce que les Perses nomment la mesure », et remplacer la note 1 comme suit : « Il faut lire, non point *qīmā* avec l'éditeur, mais bien *paymā*, c'est-à-dire le juste milieu, la Mesure. Sur cette notion centrale, plus souvent sous la forme *paymān* (écrit *patmān*), voir Menasce, *SGV*, p. 30 et *Le troisième livre du Denkart*, traduit du pehlevi par J. de Menasce, O.P., chap. 143, 203, 286. Par ailleurs R. C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, New York 1972, p. 248-253, montre que le *paymān/patmān* ne signifie pas seulement la Mesure, mais désigne aussi le pacte conclu entre Ohrmazd et Ahriman. Le même auteur, p. 250, mentionne de plus un autre texte pehlevi qui comportait déjà le mythe, ici relaté par ʿAbd al-Jabbār, de l'avalement du *paymān* et de sa récupération scabreuse. En Inde, de façon semblable, des êtres malfaisants volent le Veda à Brahmā : *cf. Nārāyaṇīya Parvan du Mahābhārata. Un texte Pāñcarātra*, trad. Anne-Marie Esnoul, Paris 1979, XIV/24-31 (p. 189, et p. 62) et, sur le *Bhāgavata Purāṇa*, Anne-Marie Esnoul, dans Henri-Charles Puech (éd.), *Histoire des religions* (Encyclopédie de la Pléiade), t. I, Paris 1970, p. 109.

Islam et religions

P. 76, vers la fin, lire : « * 79. DHŪ L-FIQĀR ḤUSAYNĪ, "MŪBAD". *Dabestān al-madhāheb* (PERSAN). Cette « école des religions » (c'est son titre) fut écrite en Inde à l'apogée de Dārā Shukōh (m. 1069 H./1659), arrière-petit-fils de l'empereur moghol Akbar (m. 1014 H./1605). L'auteur de ce manuel assez confus pourrait être passé de l'islam au parsisme : *cf.* Syed Hasan ʿAskarī, « Some Misconceptions in Medieval Indian History as Revealed by Persian Sources », *Indo-Iranica* 28 (1975), p. 54-71. Plusieurs éd. orientales (Calcutta 1224/1809, Bombay…) ; trad. anglaise médiocre par D. Shea et A. Troyer, *The Dabistan, or School of Manners*, 3 Vol., Paris 1843. »

P. 125, note 97, ajouter à la fin : « On a encore de plus *al-Radd ʿalā l-thanawiyya* du shîʿite Abū Muḥammad al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī, m. 260 H./874 (d'après le *Fihrist* de Muḥammad b. al-Ḥasan al Ṭūsī), ce qui porte à 19 le nombre des réfutations du manichéisme rédigées aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire ».

Livre des religions et des sectes, tome I

Dans l'Introduction, p. 8s, la question de l'ismaélisme de Shahrastānī restait en suspens. Les recherches concordantes de plusieurs savants permettent désormais de conclure avec fermeté que la pensée personnelle de l'auteur était nettement ismaélienne (*cf.* dans la « Bibliographie » nos publications de 1993, 1995, 1996, 2005 = n° 51, 53, 60, 83).

Un encart inséré dans le tome II signale quelques modifications à faire au tome I, notamment à la p. 672, lignes 2 et 3, où un mot de graphie ambiguë doit être lu *al-jinna* et être traduit « des djinns » (et non « du serpent » ; *cf.* p. 512 en *370).

P. 661, n. 41. Voir maintenant à ce sujet l'ouvrage monumental d'Olivier du Roy, *La règle d'or : histoire d'une maxime morale universelle*, 2 vol., Paris 2012.

Livre des religions et des sectes, tome II

P. 93, après « Nous arrêtons comme suit la division [des opinions doctrinales] », ajouter une note : « En *Asrār*, 60a/16 – 60b/5, ce panorama est repris dans ses grandes lignes, mais avec la distinction finale entre « les sectes des musulmans » (6e catégorie) et les véritables disciples du Prophète (une 7e catégorie additive, désignant implicitement les ismaéliens). Sur les taxinomies shahrastaniennes, voir aussi notre article de 2005, « Opposition et hiérarchie… », p. 100-102 ».

P. 112, note 64 à lire comme suit : « Coran 39,75 (*cf.* 40,7 ; 42,5), où il s'agit des « anges en cercle autour du Trône ». Les anges sont effectivement assimilés aux Spirituels en *677, *691, *723. – Un recueil [...] Voir *Livre*, t. I, 517 et 544, et *al-Haft al-šarīf* [...] ainsi que 33, l.9). *Cf.* les « esprits sans corps » qu'étaient les hommes en leur état *mēnōg* initial selon le mazdéisme, d'après *Livre*, t. I, 637. – Quant aux « silhouettes » etc.

P. 141, l. 2, lire : « Il doit aussi être seul à recevoir de Dieu des signes relevant de la création » et ajouter une note : « *Āyāt khalqiyya*. – Les adjectifs *khalqī*, « relevant de la création », et (à la page suivante) *amrī*, « relevant de l'Ordre », renvoient à une conception fondamentale dans la pensée de Shahrastānī. L'Ordre est antérieur à la création (*cf.* * 723s, p. 130s). De même qu'il y a un monde (*ʿālam*) de la création, il y a aussi un monde de l'Ordre (*cf.* p. 164, note 35). La distinction entre la création et l'Ordre, qui était déjà le thème initial du *Maǧlis* persan, est la clef des mystères coraniques (*cf. Asrār,* fol. 2r, l. 22 et fol. 23v, ll. 4-17).

P. 142, l. 2, lire : « [Dieu] livre l'Esprit relevant de l'Ordre à l'[Envoyé] ».

P. 495, note 41, ligne 5, après « Barmécides », remplacer la suite par ceci : « L'origine et le sens du mot *barmak* semblent maintenant élucidés par Étienne de La Vaisssière, « De Bactres à Balkh, par le Nowbahār », *Journal Asiatique* 298/2 (2010), 517-533. Ce titre viendrait d'un terme sanskrit en lui-même assez vague, *paramaka*, qui aurait désigné, non pas le supérieur des moines, mais le « surintendant » laïc des immenses propriétés foncières du Nowbahār. »

P. 517, note 74, ajouter à la fin : « La deuxième des quatre sortes qui suivent est édulcorée dans le texte de Shahrastānī : *cf.* le *ḫabar* plus développé de ʿĀ'isha dans Buḫ., *Ṣaḥīḥ*, t. 3, 248 = « Nikāḥ », 37,1 (Houdas, t.3, 565s) et dans Abū Dāwūd, *Sunan*, « Ṭalāq », 33. »

P. 557, la prière que les sages de l'Inde adresseraient au soleil s'achève avec « à tes demeures ». L'alinéa suivant : « Si telle... et sa perfection », absent du texte parallèle des *Ārā' al-falāsifa* attribué à Ammonius, est un commentaire de Shahrastānī et doit être mis en conjonction avec les trois lignes qui suivent.

P. 563, ajouter à l'Index des traditions prophétiques les deux *ḥadīṯ*s suivants :

Khalaqtu hā'ulā'i lil-janna wa-lā ubālī, wa-khalaqtu hā'ulā'i lil-nār wa-lā ubālī, 433

Kull^{un} *muyassar li-mā khuliqa la-hu*, 433, 485

Ceux-ci ont été créés pour le Paradis, que m'importe ? ceux-là pour l'Enfer, que m'importe ?, 433

Chacun est disposé à ce pour quoi il a été créé, 433, 485.

SHAHRASTĀNĪ'S ACCOUNT OF ḤASAN-I ṢABBĀḤ'S DOCTRINE OF TA'LĪM

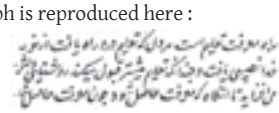
S. J. Badakhchani

Institute of Ismaili Studies (London)

The aim of this study is to illustrate major points in Shahrastānī's reiteration of the doctrine of *Ta'līm* and draw a clearer picture of the doctrine by publishing, for the first time, a short treatise attributed to Ḥasan-i Ṣabbāḥ, alongside its English translation [Ap. I]. In the process, there will be references to the narratives of Ghazzālī Muḥammad b. Muḥammad (1058-1111) and those of the Persian historigraphical writings of the period such as Juwaynī's *Jahāngushāy* and *Jāmi' al-Tawārīkh* of Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh which have already been analysed in detail by M. G Hodgson in *The Order of Assassins* and the monumental work of Farhad Daftary *The Ismailis, their History and Doctrines*.[1] Further, to have immediate accesses to Shahrastānī's text, the original Arabic and its English translation are also appended [Ap. II]. The treatise attributed to Ḥasan-i Ṣabbāḥ constitutes fragment no. 17 in the manuscript of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's *Rawḍa-yi taslīm* dated Tuesday, 15th *Shawwāl* 640/7th April 1243 currently housed at the library of the Institute of Ismaili Studies.[2]

---

1. There are many contemporary studies on the subject such as Farouk Mitha's *al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London 2001); Henry Corbin's "The Ismaili Response to the polemics of Ghazzali" in *Ismā'īlī contribution to Islamic Culture* (Tehran 1977), p. 69-90 and the comprehensive Persian work of Jalāl Homā'ī entitled *Ghazzālī Nāmah* (Tehran 1317Sh/1938). In this study however, keeping in mind the available space, I have confined myself to the early classical works.
2. In view of its uniqueness, the typed reproduction in the appendix is exactly the same as the manuscript itself with minor additions in square brackets suggesting contemporary forms of few words. Manuscript is copied professionally in broken Nasta'līq script preserving the classical norms of Persian writing. There are no gloss or marginal corrections. To have an idea of the script and style, part of the opening paragraph is reproduced here :



It is generally accepted that the best exposition of the doctrine of *Ta'līm*, the hallmark of the Nizārī Ismaili *da'wat* in Iran, launched by Ḥasan-i Ṣabbāḥ (d.518/1124) is the narrative of *al-Milal wa al-niḥal* by Shahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm (d. 548/1153).[3] Since the entire corpus of Ḥasan-i Ṣabbāḥ's writings have been in Persian language, Shahrastānī, in a selective manner presents an Arabic translation[4] of the major points of the doctrine with assumingly some inputs from his own to suite the norm and the outline adopted for the compilation of *al-Milal*.[5] This major heresiographical work was completed around the year 521/1127.

Born in Shahristān a small town on the northern frontier of Khorasan, presently in the republic of Turkmenistan, Shahrastānī received his early education there and to pursue further education moved to the prestigious metropolis of Nishapur and latter on, at the age of 32, we find him in the Niẓāmiyya of Baghdad as an admired master teacher. Shahrastānī returned to Persia in the year 514/1120. Apart from *al-Milal wa al-niḥal* and a number of lost books and treatises,[6] there are at least five works that undoubtedly come from the pen of Shahrastānī.[7]

---

3. *al-Milal wa al-niḥal*, ed. Muḥammad b 'Abd al-Karīm al- Shahrastānī; 'Abd al-Amīr 'Alī Muhannā; 'Alī Ḥasan Fā'ūr, Beirut 1421/2001, p. 226-235; Eng. tr. al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa al-niḥal.* ed. W. Cureton, London 1842-1846, p. 150-152; Partial Eng. Transl., *Muslim Sects and Divisions*, tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn, London 1984, p. 167-170; Fr. tr. *Livre des religions et des sectes,* tr. Daniel Gimaret *et al*., Paris – Louvain 1986-1993, p. 560-565; Ger. tr. *Th. Haarbrücker, Religionspartheien und Philosophenschulen,* Halle 1850, vol. 1, p. 225-230; Persian tr. as *Tawḍīḥ al-milal* by Muṣṭafā b. Khāliqdād Hāshimī, ed. M. Riḍā Jalālī Nā'īnī, 2nd ed. (Tehran 1358/1979), p. 155-157.
4. English translation of the section dealing with the doctrine of *Ta'līm* appended to this study constitutes p. 325-328 of Marshal G. S. Hodgson, *The Order of Assassins : the Struggle of Early Nizārī Ismā'īlis against the Islamic World* (The Hague 1955). See also note 23 below. For Juwaynī's narratives see *Tārīkh-i Jahāngushāy*, ed. Muḥammad Qazvīnī, Leiden – London 1912-1937, vol. 3, p. 191-196; English tr. John A. Boyle, *The History of World Conqueror*, Cambridge, MA, 1958; For Rashīd al-Dīn's narratives see *Jāmi' al-tawārīkh : qismat-i Ismā'īliyān wa Faṭimiyān wa Nizāriyān wa dā'īyān wa rafīqān*, ed. M. T. Dānishpazūh and M. Mudarrisī Zanjānī, Tehran 1338/1959.
5. In this context see the remarks of 'Abd al-Raḥmān Badawī in *al-Madhāhib al-Islāmiyya* (Cairo 1961), p. 341 : 'It is impossible for me to elaborate further on the process that Ḥasan ibn Ṣabbāḥ has pursued, because Shahrastānī only narrates short summaries and in this respect does not elucidate Ḥasan's doctrines sufficiently'.
6. *Talkhīṣ al-aqsām li madhāhib al-anām fī 'ilm al-kalām*. 2. *al-'Uyūn wa al-anhār*. 3. *al-Manāhij wa al-āyāt*. 4. *al-Irshād ilā 'aqā'id al-'ibād* and few other treatises that seems to be parts or selections from the work mentioned here. For more detail see Āzarshab, introduction to *Mafātīḥ*, vol., 1. p. 23-24.
7. *Nihāyat al-aqdām fi 'ilm al-kalām*. 2. *Mas'ala fī ithbāt al-jawhar al-fard*. 3. *Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār*. 4. *Majlis-i maktūb khawārism*. 5. *Risāla fī mawḍū' 'ilm wājib al-wujūd*. For a comprehensive list of Shahrastānī's books see M. R. Jalālī Nā'īnī, *Sharḥ-i ḥāl wa āthār-i ḥujjat al-ḥaqq Abū al-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Muḥammad Shahrastānī,*

Ḥasan-i Ṣabbāḥ, better known among Iranian Ismailis as "our master" (*Bābā Sayyidnā*),[8] founder of the Nizārī Ismā'īlī state in Iran that later on was extended to Syria and highlands of Lebanon, is commonly accepted as a genius statesman and politician. His being the founder of the Order of the Assassins is well-known.[9] The colourful story of his being a classmate with 'Umar Khayyām and the famous Seljuk vizier Nizām al-Mulk is also a popular storyline both in the East and in the West.[10] But his being a prolific theological writer on Ismailism[11] and a man of science has until now attracted less attention and very little is known about it.[12]

Tehran 1343/1964, p. 9-10 and M. T. Dānishpazhūh, 'Dā'ī al-Du'āt Tāj al-Dīn Shahrastānī' in *Nāma-yi Āstān-i Quds*, Mashhad 1346/1967, VII, p. 71-80, and VIII, 1347/1968, p. 61-71.

8. In this study, I have used the epithet *Sayyidnā* for Bābā Sayyidnā Ḥasan-i Ṣabbāḥ.
9. F. Daftary, *The Assassin Legends : Myths of the Isma'ilis*, London 1994.
10. F. Daftary, *The Ismā'īlīs : their history and doctrines*, Cambridge – New York 2007, p. 312 and p. 618, n. 30.
11. Surviving materials attributed to *Sayyidnā* are the followings : His lengthy answer to the letter of Malik Shāh in Qāḍī Nūr Allāh Shūshtarī, *Majālis al-mu'minīn*, Tehran 1956, vol. 2, p. 310-316 ; from an earlier manuscript in the collection of Mehdī Bayānī dated 1099/1687 in *Chand maqāla-yi falsafī* ; Eng. tr. Jawad Muscati in *Ḥasan bin Sabbah*, 2nd ed., Karachi 1958, p. 29-36 ; Some biographical notes referred as 'Sarguzasht-i Bābā Sayyidnā' in Juwaynī, *Tārīkh-i Jahāngushāy*, ed. Qazvīnī, p. 187-216 ; in some manuscripts a treatise named *Tuḥfat al-wuzarā* is also attributed to Bābā Sayyidnā, see M. T. Dānishpazhūh, Introduction to the 2nd edition of *Akhlāq-i Muḥtashamī*, Tehran 1983, p. 28 ; and numerous quotations both in the Nizārī Ismaili texts such as *Rawḍa-yi taslim*, London, 2005, Persian text, p. 195-197 and non-Ismaili text such as Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad (Abū Ḥāmid), *Kitāb al-Mustaẓhirī fī radd 'alā'l-bāṭiniyya*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī as *as Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā'il al-mustaẓhiriyya*, Cairo 1383/1964, and his *Qawāṣim al-Bāṭiniyya*, ed., Aḥmad Ates, Cairo, 1954. Massignon, as quoted by M. G. Hodgson in *The Order of Assassins*, p. 332, attributes the 'Dialogue between Ḥunafā and the Sabians' in *al-Milal wa al-niḥal*, p. 285-334 to Bābā Sayyidnā. It is said that during his stay in Alamut, approximately 35 years, he devoted his time to composing works on 'Ismaili *da'wat*' and managing its political affairs. For more information on *Sayyidnā*'s life and activities see M. G. Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 37-61 and F. Daftary, *The Ismailis*, p. 301-335.
12. His being a master arithmetician (*muḥāsib*), judging from his involvement in controlling the treasury of the Seljuk empire that caused his animosity with Nizām al-Mulk – probably the only shred of evidence in the story of 'three schoolmates' – there is a less popular story when *Sayyidnā* protests to an official accountant who did not pay the right wages for the services of two load carriers who brought 300 unites of Marble stone from a remote place to Isphahān. One of the two carriers had four camels and the other six and each one had been allocated 150 unites of Marble to carry. The accountant simply divided the wage into ten (the number of camels) and gave forty and sixty percent respectively to each one of them. *Sayyidnā* objected as they had carried equal amount of Marble and they should have been paid equally. Ibn Athīr in *al-Kāmil*, vol. X, p. 118-119 (*op. cit.* in *al-Milal wa al-niḥal*, ed. Abd al-Amīr 'Alī Muhannā, p. 231) says : 'From among the great personalities of the Zanādiqa, is the Ismaili al-Ḥasan b. Ṣabbāḥ, known as al-'Abbād, leader of the Nizārīs. He is among the genius people of the world ; he was intelligent, master of arithmetic, geometry, astronomy and magic...he was also talented in philosophy, etc.

Ḥasan's father, 'Alī b. Muḥammad b. Ja'far al-Ṣabbāḥ al-Ḥimyarī from Kūfa in Iraq migrated to Iran and settled in Rayy, present day Tehran. Ḥasan received his religious education in Twelver Shī'ī tradition in Rayy which at the time was a strong centre of Ismaili propaganda and in search of better education went to Nishapur where he met Khayyām and Nizām al-Mulk. During this period he was converted to the Ismaili faith and ultimately for more acquaintance with the Ismaili tenets of faith moved to Isphahān, where the chief Ismaili *dā'ī* 'Abd al-Malik b. 'Aṭṭāsh detected his talent and to receive proper training as an Ismaili *dā'ī* arranged for his move to Cairo, capital of the Fatimid empire. Ḥasan reached Cairo in the month of August 1078, stayed there for almost three years and returned to Isphahān in 1081. The castle of Alamut fell into Ismaili possession in 1090 and Ḥasan stayed in the castle until his last days in 1124.

Shahrastānī's inclination to the teaching of Nizārī Ismailism, in view of recent studies is an established fact, although as a broad minded theologian, Ismailism may have not been his only area of scholarly investigations and on a political front he may have not subscribed to Ḥasan-i Ṣabbāḥ's vision of 'taking refuge in fortresses'.[13] Shahrastānī finished the compilation of *al-Milal* in 1127 almost 37 years after Ḥasan's ascent to the fortress of Alamut. In *al-Milal*, Shahrastānī recalls his numerous encounters with the Nizārīs : 'Much I argued with them on their initial premises... and, on so many occasions I questioned them about 'need' and asked them where is the one needed, and what he prescribes in rational questions' [Ap. II§14] but does not mention having met with the leader of the Nizārī Ismailis in person.

At the time when Ḥasan was at the peak of his *da'wat* activity Shahrastānī was collecting materials for his *al-Milal* and to have access to Ḥasan's writings probably it would have necessitated his travel to Alamut or meeting a high ranking personality from among the Ismaili hierarchy. If at all there was an encounter between him and Ḥasan or meeting some one of high standing worth mentioning his name, Shahrastānī does do so, it is only in *Mafātīḥ al-asrār* that he speaks of his search for a truthful person, which was eventually introduced to him by al-Anṣārī. The truthful person, probably Ḥasan-i Ṣabbāḥ himself, familiarised Shahrastānī with subtle secrets of the Qur'ān. At any rate, if there was such an encounter with Ḥasan, in disguise of truthful teacher, it might have taken place before Shahrastānī's travel to Baghdad in 1120.[14]

---

13. In view of the fierce opposition that Sayyidnā encountered in the initial stage of his activity he adopted the policy of taking refuge in invincible fortresses and castles. As a slogan '*alaykum bil qulā*', i.e., 'take refuge in fortresses' is attributed to Sayyidnā.
14. In his commentary on the Qurā'n *Mafātīḥ al-asrār wa mafātīḥ al-abrār*, Tehran 2008, p. 5, Shahrastānī speaks of his close relationship with Abī al-Qāsim Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī, who introduced him to a 'truthful person' who thought him basic principles of commenting

Shahrastānī's inclination to Nizārī Ismaili teachings is more evident in *al-Muṣāra'a*,[15] *Majlis-i Maktūb-i Khwārazm*[16] and the *Mafātīḥ al-asrār*,[17] but nevertheless, his presentation of the doctrine of *Ta'līm* in *al-Milal* can also be considered a favourable reiteration of the doctrine in disguise of religious prudence (*taqiyya*).[18]

It is quite probable that the theological writings of Ḥasan-i Ṣabbāḥ were never compiled in book form and even the title '*Four Chapters*' may have been adopted by Shahrastānī as we do not find any reference to this title neither in the existing Nizārī Ismaili literature of the Alamut period nor the polemical anti-Ismaili writings of Ghazzālī.

In comparison to Shahrastānī, Ghazzālī's reiteration of Ḥasan-i Ṣabbāḥ's writings is more detailed.[19] His claim of a profound examination of the Nizārī

---

on the Qur'ān which amounts to his familiarity with Ismaili terminology further applied in his *Written Sermon* (*majlis-i maktūb*) and the *Wrestling Match* (*Muṣāra'a*). Here Shahrastānī can divulge neither the Ismaili affiliation of al-Anṣārī, nor the 'truthful person' as they are both are affiliated to the court of Sanjar, the Seljuk emir who is in rivalry with the Nizārīs. But the context of expression reinforces the probable meeting of Shahrastānī and Sayyidnā.

15. Shahrastānī, *Kitāb al-muṣāra'a*. Edited and Eng. tr. Wilfred Madelung and Toby Mayer as *Struggling with Philosopher a Refutation of Avicenna's Metaphysics*, London 2001.

16. Shahrastānī, *Majlis-i maktūb-i mun'aqid dar Khwārazm*, ed. Jalālī Nā'īnī, Tehran 1350 Sh/1971); Eng. trans., Mumtaz Virani, unpublished thesis as "The Command and Creation : Their Nature and Relation", Library of the Institute of Ismaili Studies, London, 1983; French trans. Diane Steigerwald as *Discours sur l'ordre et la création*, Saint Nicolas, Québec 1998.

17. *Tafsīr al-Shahrastānī al-musammā Mafāṭīḥ al-asrār wa maṣābīḥ al-abrār*, 2 vols., ed. Muḥammad 'Alī Āzarshab, Tehran 2008. Eng., trans. Toby Mayer as *Keys to the Arcana : Shahrastānī's Esoteric Commentary on the Qur'ān*, vol. I, London 2009 and Toby Mayer, "The Absurdities of Infinite Time : Shahrastānī's Critique of Ibn Sīnā and Ṭūsī's Defence" in *Medieval Arabic Thought : Essays in honour of Fritz Zimmerman, Warburg Studies and Texts* 4 (2012), p. 105-134.

18. To begin with, he devotes an entire chapter to the description of '*Ismā'īliyya*' in contrast to his short description of '*Mūsawiyya*' and Twelver Shi'ism (*Ithnā'ashariyya*) highlighting some of the major issues debated among various Shī'ī sects and divisions for the legitimacy of the Imam that indirectly supports the position of the Ismailis. His summary of Ismaili philosophical thinking is accurate and draws a lucid picture of theological debates which are by nature subject to change once there is a living imam at the top of the hierarchy. In his closing remarks and after raising questions, he quotes a verse from the Qur'ān which in itself is an adequate answer to all his questions.

19. Ghazzālī refuted Ismaili doctrines on a continuous basis. In *al-Munqiḍ* (Eng. trans. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London 1953, p. 52) he says : 'My object at the moment is not to show the falsity of their views, for I have already done so (a) in *al- Mustaẓhirī*, (b) in the '*Demonstration of Truth*' (*Ḥujjat al-ḥaqq*), a reply to criticisms made against me in Baghdad, (c) In the '*Fundamental Difference [between Islam and unbelief]* (*Mufaṣṣal al-khilāf*), in twelve chapters, a reply to criticisms made against me in Hamadan, (d) in *Kitāb al-Durj* drawn up in tabular form which deals with feeble criticism made against me in Ṭūs, and (e) in the '*Just Balance*' (*al-Qisṭās al-mustaqīm*). 'Abd al-Raḥmān Badawī, editor of the text of the *Mustaẓhirī*, adds two other works of Ghazzālī against Ismailis : *Qawāsim al-Bāṭiniyya* and '*An Answer to Four Questions Asked in Hamadan*'. This letter he says is different from

Ismaili literature[20] is likely to be correct. Relevant materials with regard to the doctrine of *ta'līm* can be found in the sixth chapter of *al- Mustaẓhirī*. This chapter occupies almost one quarter of the whole book and is the only part which Ghazzālī wrote without quoting other heresiographers. It is also chronologically the last book that Ghazzālī wrote before leaving the Abbasid court and it is possible, as Henry Corbin suggests that the writing of the *Mustaẓhirī* contributed to the great spiritual crisis in the latter part of Ghazzālī's life.[21]

Ta'līm, the verbal noun from *'allama* (the second form of the root verb *'alima*, to know) means instruction or teaching, and the derivative *ta'līmī* has come to be used to denote, in particular, the followers of authoritative instruction, i.e., the Ismailis. It is also used in a more general sense by Ismailis to differentiate, among the followers of revealed religions, between those who follow only authority and tradition and those who rely on personal judgment and reason (*ra'y wa naẓar*) to reach an understanding of the truths of religion.

Soon after the death of Prophet it had already become apparent that the Qur'ān could not on its own fulfil the diverse needs of the Muslims. These needs included not only the application of the specific rules of the Islamic canonical law (*Sharī'at*), but the very question of leadership, i.e., the highly controversial subject of the Imamate.

In the first two centuries of Islam, as a supplement to the Qur'ān, and as an immediate solution to the problem of the applications of the *sharī'at*, the traditions of the prophet were gathered together, and following this, the doctrine of personal judgment (*ra'y*), analogy (*qīyās*) and preference (*istiḥsān*) were introduced into Sunni legal system. Among the Imāmiyya, a term applicable both to the Ismailis and the Twelver Shī'īs, collection of the traditions of the Imams begun in the second/eight century and further accelerated among the Twelvers Shī'īs with the disappearance of the twelfth Imam. In the absence of the Imam, the Twelver Shī'īs adopted the doctrine of reasoned opinion (*ijtihād*)[22] which was also practiced by the Sunnis.

Muḥaṣṣal al-Khilāf. For more details see S. J. Badakhchani, *Paradise of Submission. A Critical Edition and Study of Rawḍa-yi taslīm Commonly known as Taṣawwurāt by Kwājeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, Oxford, Faculty of Oriental Studies, 1989, p. 80-109 and p. 86, n. 22.

20. See Henry Corbin's "The Ismaili Response to the polemics of Ghazzali", p. 70.
21. Al-Mustaẓhir acceded to the throne of Abbasid caliphate in Muḥarram 487/January 1094. Ghazzālī abandoned his important post in Baghdad in Dhu'l-Qa'da 488/November 1095 and *Mustaẓhirī* was written only few months prior to Ghazzālī's departure from Baghdad.
22. In Twelver Shi'ism, after the Ṣafawī rule in Iran (907-1051/1501-1722), the position of Mujtahid was gradually transformed into one of Marja'-i taqlīd (lit. source of imitation); it was finally accepted that at any given moment there could be only one Marja'-i taqlīd. From the time of Iranian Tobacco Concession (1891-2), and the subsequent Constitutional Revolution, when the then marja'-i taqlīd, Bihbahānī, led the opposition against the Qājār dynasty, the marja'-i taqlīd was given the title Āyatullāh. For details see J. Calmard,

Among the Ismailis, neither the traditions of the Prophet nor those of the Imams were collected prior to the rise of the Fatimids. In the time of al-Mahdī (d. 322/933), al-Qāḍī al-Nu'mān compiled his *Kitāb al-Īḍāḥ*, which, except for a small part of the chapter on prayer (*ṣalāt*) is lost. In the time of al-Mu'izz (d. 395/975) who established the Fatimid caliphate in Egypt, al-Qāḍī al-Nu'mān compiled *the Da'ā'im al-Islām*, which includes traditions of the Imams up to Imam Ja'far al-Ṣādiq (d. ca. 148/765) the sixth Imam of both the Ismailis and Twelver Shi'ites. The collection of traditions among Ismailis seems to have been part of an attempt on their part to compose a work of reference in jurisprudence comparable to those which were accepted by the Sunnis and Twelver Shī'īs.

The question of the Imamate however, remained unsettled. Sunni Islam accepted a different idea about the custodial role of the Imam and the manner of appointing him. Shi'i Islam, on the other hand, had, from the very beginning, held the belief that authority and leadership in Islam belongs to the household of the Prophet Muḥammad (*ahl al-bayt*). In contrast to the Sunni Islam, which considered the subject of the Imamate of less significance,[23] the Shi'i Islam treated it as one of the basic doctrines of Islam without which faith (*īmān*) was considered incomplete.[24]

Early Imami writers that produced a shared heritage between Ismailis and Twelver Shi'ias treated the subject in a theological manner. They deduced reason for its necessity from the Qur'ān and *ḥadīth* and in the process added their own contribution under the general implications of Qur'ānic commentary (*tafsīr*).[25] Later on, among the Ismailis of the Fatimid period, applying the norms of esoteric or spiritual exegesis (*ta'wīl*) and rational argumentation became fashionable.[26]

'Ayatullāh' in *EI* 2, Sup., p. 103-104. Walāyat-i Faqīh, i.e., the guardianship of the qualified jurist is the most recent development in Twelver Shi'ism in its attempt to find a substitution for the authoritative position of the imam.

23. For example : Ghazzālī in *al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Cairo, n.d.), p. 11, considers the subject of the Imamate to be neither important (*min al-muhimmāt*) nor among the matters to be decided by reason (*min fann al-ma'qūlāt*).

24. Muḥammad b. Ya'qūb al- Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, Arabic ed. and Persian trans. Muḥammad Bāqir Kamara'ī, Tehran 1392/1972, p. 108-109; al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, ed. A. A. A. Fyzee, Cairo 1951-1961, vol.1, p. 14-28 and *Kitāb Asās al-ta'wīl*, ed. 'Ārif Tāmir, Beirut 1960, p. 316.

25. *Kitāb al-ḥujja* in Kulaynī's *al-Uṣūl min al-Kāfi* and chapter on *Walāya* in *Da'ā'im al-Islam* of Qāḍī Nu'mān are good specimens of commenting on Qur'ānic verses and various traditions attributed to the imams from the *ahl al-bayt*.

26. In this genre see al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. and Eng. transl. Paul E. Walker as *Master of the Age : An Islamic Treatise on the necessity of Imamate*, London, 2007; al-Nayshābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Kitāb ithbāt al-imāma*, ed., and Eng. transl. Arzina Lalani as *Degrees of Excellence*, London 2009, and Nāṣir Khusraw, *Wajh-i Dīn*, ed. Gholam-Reza Aavani, Tehran 1977, in particular p. 11-33.

Parallel to the development of rational reasoning and philosophical approach, it appears that Ismaili writers on the subject of imamate and in particular Ḥasan-i Ṣabbāḥ, had reached the conclusion that prophethood and imamate were necessarily two sides of the same coin, i.e., whatever necessitated the prophethood would undoubtedly necessitate the Imamate.[27] This implied that the evidence for the necessity of the imamate was not to be solely based on the *Qur'ān* and *ḥadīth*; rather, through reason and deducing arguments one should be able to reach such a conclusion.

The doctrine of *Ta'līm* as developed by Ḥasan-i Ṣabbāḥ is primarily based on what we may call personal judgment and argumentation, although as we see latter, he finds personal judgment absolutely helpless in acquiring knowledge of the Divine. In other words, although argumentation leads us to recognise our need but cannot provide us with what is needed? Further, it aims to give an acceptable explanation for the established authority of the imam, who, as the heir of the prophet, and in the case of the first Imam being appointed by him, enjoys a given authority and should be accepted as undisputed leader of the Islamic community.[28]

Before Sayyidnā, it was Ḥamīd al-Dīn-i Kirmānī who had ventured to reach a similar conclusion in his *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma* by examining the position of various claimants to the imamate and proving that none of them could rival the status of the Fatimid caliph-imam al-Ḥākim. For Kirmānī, the truthfulness of Prophethood Muḥammad and the linage of clearly designated imams, including al-Ḥākim are taken for granted and al-Ḥākim is distinguished as the unrivalled and most qualified person for the imamate.

Sayyidnā's line of argumentation goes much beyond focusing on the qualities and attributes of the person of the imam, rather, and as we see in the first proposition the subject of 'Knowledge of the Divine' (*ma'rifat*) constitutes the starting point.

---

27. See Shahrastānī, Ap. I§11: [For him, i.e., Sayyidnā] '*tawḥīd* was *tawḥīd* in conjunction with prophethood, if at all [knowledge of] God's oneness was aimed at; and prophethood was prophethood in conjunction with the imamate, if at all [knowledge of] prophethood was aimed at.'
28. For the origin and earliest appearance of this trend in Shī'ī religious thought see M. A. Amir-Moezzi, the *Spirituality of Shi'i Islam : Beliefs and Practices*, London 2011, p. 11-12 and W. Madelung, *The Succession to Muḥammad*, Cambridge 1997), p. 178-179.

In the first proposition,[29] for acquiring knowledge of the Divine,[30] [II§] 'is the intellect sufficient or not?'[31] Ḥasan aims to remove rationality from the position of absolute supremacy in the recognition of God. If the answer is yes, no one can prefer his own view to that of his opponent because everyone can justify his position and consider it as an avenue to the knowledge of the Divine which renders the pursuit of truth (*ḥaqq*) and avoiding falsehood (*bāṭil*) meaningless.[32] Also, to rely on one's intellect would lead to the absurdity of Prophethood and the very foundation of revealed religions and in conclusion, the answer must be 'no' which proves the need for teacher.

Once need for a teacher is established, the aim of the second proposition is to prove that it is only a truthful or legitimate teacher – in contrast to any other teacher – who is to be followed. 'If one says that every teacher is acceptable, then he has no right to reject the teacher with opposing views'. [II§5]; 'Instruction can only be obtained from a veracious teacher (*mu'allim-i ṣādiq*) not just any teacher or idle speaker who may come from the furthest corner of the world uttering insignificances with neither a beginning nor end and misleading the people' [I§2].

Once truthfulness or legitimacy becomes fundamental, the aim of the third proposition would be to verify the conditions that truthful teacher must fulfil. Here, Sayyidnā neither intends to destroy the traditional Shī'ī version of *Ta'līm*, as Marshal Hodgson suggests, nor does he aim to solve

---

29. Both Juwaynī and Rashīd al-Dīn have referred to these propositions as 'compulsions' (*ilzām*) which means that they may have been relying on Shahrastānī's paraphrase of Sayyidnā's writings or Ghazzālī's summary of the doctrine of Ta'līm. According to Shahrastānī, each proposition has been designed to refute a specific sect. *Cf. Faḍā'iḥ al-Baṭiniyya wa al-Faḍā'il Mustaẓhiriyya*, Cairo 1383/1964, p. 74 and M. G. Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 54, n. 41.
30. Although Sayyidnā's intention is to prove the need for teacher in obtaining knowledge of the Divine, his opponents (e.g. *Jāmi' al-tawārīkh*, p. 128) have accused him of rejecting speculation and even preventing his followers from acquiring knowledge and using intellect. In this context Kiyā Buzurg-ummīd's explanation to Abū Naṣr (a learned man apparently sent to Alamūt by Sulṭān Muḥammad Qārin b. Shahriyār) is more precise : 'Our doctrine is not to be learnt from our enemy. In our belief it is fundamental that man needs the intellect and that in addition to the intellect a prophet is needed' (*Jāmi' al-tawārīkh*, p. 128).
31. Originally '*khirad bas yā na-bas*' as quoted by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad in *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Tehran 1980, p. 53 and his *Rawḍa-yi taslīm* (S. J. Badakhchani, *Paradise of Submission*, p. 158, Persian text, p. 195).
32. [II§9]; Najm al-Dīn-i Rāzī in *Mirṣād al-'ibād,* ed. Muḥammad Amīn Riyāḥī, Tehran 1986, p. 115 ; Eng. tr. Hamid Algar as *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, p. 137 says : 'Much dispute arise on the basis of proofs – the unbelievers, the heretics and philosophers, all who hold to unbelief, hold to it by virtue of proof. When proofs are contradictory, there is no reason to accept one rather than another'

a pyrrhonistic dilemma.[33] In Shahrastānī's words, 'if the need for a trustworthy teacher is established, is knowledge of the teacher required or not? Assuring oneself of him and then learning from him? Or learning is permissible from any teacher without singling out his person and demonstrating his truthfulness?[34] No clear picture of the sequence of Sayyidnā's reasoning is provided either by Shahrastānī or paraphrased versions of Juwaynī and Rashīd al-Dīn.[35] Marshal Hodgson concludes that the third proposition contains a pyrrhonistic dilemma and tries to reformulate the whole question posed by Sayyidnā, in the course of which he proposes a position which Sayyidnā had already refuted.[36]

As mentioned above, the focal point of the third proposition is the truthfulness of the teacher, which has to be established over and against any other claimant. In a short treatise the text and translation of which is appended here, Sayyidnā says : 'This teacher proves both his own legitimacy and the falsehood of his opponents. When the falsehood of his opponent is demonstrated, his legitimacy is established and no more evidence is required.' [I§4] Emphasis is on the falsehood of the opponent who does not enjoy a legitimately given authority.[37] Sayyidnā adds : ''this unique truthful person (*muḥiqq-i yagāna*) is in this world more radiant than the sun. He has no rival at all – so that people may say 'We do not know who is the truthful [teacher]' – for there is no more than one, his legitimacy needs no proof or evidence.'' [I§4][38] In other words, for example, if one is looking for the tallest

33. M. G. Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 54.
34. We have here an alternative translation by A. K. Kazi and J. G. Flynn : 'If the need for a truthful teacher is established, does it not become necessary first to know who the teacher is, then find him, and, finally, to learn from him? *Muslim Sect*, p. 168. Fidā'ī, Zayn al-'Ābidīn Khurāsānī in his *Hidāyat al-ṭālibīn wal-mu'minīn* (Rep. Tehran 1994), p. 107, concludes that establishing truthfulness is the focal point of this proposition.
35. *Tārīkh-i Jahāngushāy* (English tr.) p. 671-673 ; *Jāmi' al-tawārīkh*, p. 106-108.
36. M. G. Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 55. It appears that Hodgson did not have access to the writings of 'Ayn al-Quḍāt who gives a detailed description of *ta'līm*, highlighting Ghazzālī's failure in his attempt to refute the doctrine. For details see *Nāmahā-yi 'Ayn al-Quḍāt*, ed. 'Alī Naqī Munzawī and 'Afīf 'Usayrān, Tehran 1377 Sh/ 1998), vol. 2, p. 113-126.
37. *Cf.* Nāṣir Khusraw, *Wajh-i dīn*, Tehran, 1977, chapter 33 ; on the obligation of obedience to the Imam... 'The seventh condition, he does not need to claim Imamate for himself because as soon as he does, he will be a pretender, subject to the rulings of the authority (ḥukm-i ḥākim). Being a pretender, he cannot be an authority ; rather there will be around him people who would speak for him (*da'wī-yi ū bi-kunanad*).
38. In a short fragment attributed to Muḥammad III, 'Alā' al-Dīn Muḥammad (d. 653/1255), the 26th Ismaili Imam, we read thus : 'the highest station of gnosis (*ma'rifat*) is that one knows God through God (*khudā rā bi-khudā shināsand*) : *God bears witness that there is no God but He* (3:18). This station can only be that of the man of God, who is the manifestation of the Command (*amr*) and the Word (*kalima*) of God and the mediator (*mutawwasiṭ*) between God and creation – such that, with the face that he has towards God, he can recognise

mountain on earth, Mount Everest occupies the position and needs no proof. Its rivals, on the other hand, need to demonstrate and in the process their falsity becomes evident.

Sayyidnā's attempt to establish the need for a truthful or legitimate teacher is not exhausted by this concise line of argument. What Shahrastānī calls the forth proposition is, in fact, a summary of different alternatives proposed by Sayyidnā to validate his viewpoint.

According to the summary which Ghazzālī gives, the doctrine of *Ta'līm* is based on the following seven premises :

1. Every conceivable idea, be it existentially affirmative or not, is either true (*ḥaqq*) or false (*bāṭil*). It is impossible for an idea to be both true and false at the same time.

2. The opposition between truth and falsehood is a necessary one, because without it betterment in religious and worldly affairs would be impossible.

3. Truth can be obtained either without instruction or through instruction from someone else.

4. If it can be proved that it is impossible to recognise truth independently and through relying solely on reason and intellect, the necessity of an instructor is thereby demonstrated. Moreover, if it can be proved that one cannot acquire knowledge from just any teacher because there are many teachers with many diverse opinions and there is no certain way of guaranteeing the veracity of any particular one of them, then it is thereby established that there must be an infallible[39] and unique instructor.

5. This infallible/truthful person either exists or no ? His non-existence is impossible because he is the only means to true knowledge and the impossibility of his existence would entail God's being unjust.

6. Is it possible for this infallible/truthful person, of whose existence this world cannot be deprived, to be absent or hidden, with the consequence that people would be unable to approach him and learn from him ? Or must he necessarily be manifest ? Clearly if he were absent, it would be an injustice and against the very reason for his existence.

God, and with the face that he has towards people, he can cause people to reach God, so that through his gnosis they become cognisant of God. Since the Divine Command and the Word are from the realm of Unity : *And Our Command is but One* (54:50), the man of God will always be that unique truthful master who does not and cannot have any partner or like in this world : He is One, without partner (16:163).' *Rawḍa-yi taslīm*. Annex 2, p. 176-177.

39. Neither in Appendix I or II can we trace any mention of 'infallibility' of the truthful teacher ('*iṣma*). It is probable that either Ghazzālī intentionally adds the word, or for him truthfulness and infallibility is one and the same thing. This also applies to the word 'justice' of God in no. 5.

7. All these premises lead to the conclusion that there must exist an infallible/truthful person in this world and that he must be manifest; the question now is to ascertain how he can be discovered. This would have been difficult if there were many people claiming to be that infallible person, but since there is only one person who makes that claim, there can remain no doubt about who he is or about his infallibility.[40]

According to the advocates of Ta'līm, Ghazzālī says, the above premises are self-evident and need no further elaboration, all, that is, except for the denial of the self-sufficiency of the intellect. The Ismailis he say, have given five reasons for this denial, deduced either from revelation or logical arguments :

1. Any affirmative judgment that speculation provides contains within itself its own negation, because, for every person who arrives at a conclusion through personal judgment, there is someone else who can argue against it also using the same logic, and no one can deny the intellect of others.

2. If someone were to come to you with a question, be it legal or theological, would you suggest that he solve it using his own intellect when you know that he is either an ignorant person or an intelligent person who cannot find the answer to it, or, would you ask him to rely on your intellect when you know how deficient that is when denying true instruction, or would you refer him to someone who is not infallible? Whatever you do, he will be able to deny it : he will be able to tell you there is another possible answer which he can get from your opponent who may be a philosopher, an Ash'arite or a Mu'tazilite, because all of them rely on their own intellects, and in that respect, they are all on an equal footing with you.

3. Unity is the sign of truth and multiplicity is the sign of falsehood. Instruction necessarily leads to unity, but in speculation there is inevitably multiplicity.

4. Man ignores the way in which he resembles others; he also ignores the similarities that exist in his own states. Today he changes his mind about what yesterday he thought to be correct, and tomorrow he may change his mind again. This applies to everyone in the world; each one of us is constantly learning new things which cause us to change our minds. It is common to find people giving contradictory judgments about the same thing at different times. There must therefore exist an infallible/truthful person who can judge with certainty and whose knowledge is correct.

5. The prophet Muḥammad once said : 'It will not be long until my community is divided into seventy-three sects; only one will attain salvation.' When he was asked about the one sect, he said 'the people of *Sunna* and

40. *Faḍā'iḥ al-Baṭiniyya*, p. 107.

Jamā'a, i.e., the one which I and my companions follow. And the Prophet's companions relied upon his instruction, not upon their own opinion and speculation.

Critical examination of the counter arguments of Ghazzālī against the doctrine of *Ta'līm*, even if it was not nullified by Fakhr al-Rāzī,[41] 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī,[42] M. G. Hodgson[43] and Henry Corbin,[44] would have added little to our knowledge about the doctrine. Its importance is the strengthening of the attribution of the present treatise [Ap. I] to Sayyidnā, as some of the key issues highlighted by Sayyidnā is repeated, almost in an identical wording, in the narratives of Ghazzālī which further indicates that Ghazzālī probably had access to this short treatise.

The Imams who were to lead the faithful to salvation, and who were legitimately entitled to summon people to religiosity and faith and organise them in the form of a community, had to possess certain characteristics to distinguish them from others. These characteristics are what Sayyidnā calls uniqueness and truthfulness (*waḥdat wa ṣadāqat*) or in Ghazzālī's word infallibility (*iṣmat*). The implication of truthfulness is clearly connected to the concept of unity which in turn is dependent on the message that the truthful teacher is assigned to. His summoning is the word of unity (*kalima-yi tawḥīd*), i.e., call to Unity, which, in this theological scheme is only vouchsafe for an Imam from *ahl al-bayt* with no further proof needed for his truthfulness beside having a clear designation for his position.

The implications of the above mentioned two words would undoubtedly have been clear to his audience, but they are not explicitly stated in the writings of Sayyidnā that have survived to our times. It is only in the late Alamut Ismaili writings of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī that we have ample and vivid explanation of these terms.[45]

Concluding Remarks

In the face of the scarcity of materials attributed to Bābā Sayyidnā Ḥasan-i Ṣabbāḥ, it is likely the even a genuine treatise may not escape the criterion of doubt. But the norm of reasoning, the application of terminology and the style of penmanship, are all vivid indications that the

41. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Munāẓarāt*, ed. and Eng. transl. Fathala Kholeif, Beirut 1966, p. 62.
42. *Nāmahā-yi 'Ayn al-Quḍāt*, vol. 2, letter 75, p. 113-126.
43. M. G. Hodgson, *The Order of Assassins*, Persian tr., 2nd ed., Tehran, 1967, p. 121-137.
44. Henry Corbin, "The Ismaili Response to the polemics of Ghazzali", p. 69-90.
45. See for example Nasir al-Din Tusi, *Sayr wa suluk*, ed. and English. Tr. S. J. Badakhchani as *Contemplation and Action: The spiritual autobiography of a Muslim scholar*, London, 1998, pp. 42-45 and his *Rawḍa-yi taslīm*, p. 157-159 and 177.

present treatise comes from his pen. The treatise also strengthens the view of how Shahrastānī and Ghazzālī reiterated Sayyidnā's writings from two different perspectives. On the part of Shahrastānī, with all probabilities, we have an Ismaili academician with sufficient authority, not only to coin a new name for the mission, calling it the New Preaching (*al-da'wat al-jadīda*), but also coin a name for the gist of Sayyidnā's writings : the '*Four Chapters* (*al-Fuṣūl al-arba'a*).' Ghazzālī on the other hand fallows Straw man's illusion that is, reiterating the doctrine in a manner that one could refute it with ease. We have also the narrative of 'Ayn al-Quḍāt which is both detailed and fair and in need of further investigations.[46] In between these narratives, it will be the task of the reader to form his own perception and to see how Sayyidnā's writing complies with the genuine doctrine of the imamate, both from Ismaili / Twelver Shī'ī and the Sunni perspectives.

46. For an informative outline on 'Ayn al-Quḍāt and the doctrine of Ta'līm, see Herman Landolt, "Early Evidence for the Reception of Nāṣir-i Khusraw's Poetry in Sufism : 'Ayn al-Quḍāt's Letter on the Ta'līm" in *Fortress of the Intellect : Ismaili and other Islamic Studies in Humour of Farhad Daftary*, London, 2011, p. 372-375.

Appendix I

(Persian Text)

اللهُمّ مَولانا

[۱] راه معرفت تعلیم است. هر دل که تعلیم در او راه یافت از نور خدا نصیبی یافت و چندانکه تعلیم بیشتر قبول میکند روشنائی دلش می افزاید تا آنگاه که معرفت حاصل شود. چون معرفت حاصل شد با خدای رسید. چون با خدای رسید علم و معرفت آنجا راه ندارد، که علم حجاب معرفت میشود و معرفت حجاب مُحِقّ، به ترک علم و معرفت بباید گفتن.

[۲] اما اول راه دین تعلیم و معرفت است، که بی راه و بی دلیل به هیچ جای نتوان شد در دنیا، تا چه رسد به کار دین [کذا: تا کار به دین چه رسد]. و این تعلیم از معلم صادق شود اما نه هر معلمی و هرزه گوئی که از کناره جهان درآید و تُرهاتی میگوید که سرش خبر ندارد که در چه می آید و مردم را بیراه میکند. آن یک معلم باشد که مردم را به نور خدا راه نماید، و نور این کلمهء توحید است، این دعوت یگانه، که در همه عالم هیچ کس یک کلمهء چنین نتواند گفت و یک کلمه را جواب ندارند و همه اهل عالم را به این یک کلمه درپای گیرد. کلمهء که آنرا جواب توان داد و بر آن شبهت توان گرفت آن نه کلمهء توحید باشد نه دعوت و سخن محقان باشد. بر سخن محقان شبهت و اعتراض نتوان آورد و خود نباشد.

[۳] اما معلمانی باشند که تعلیم میدهند و بر مُحِقّی خود و خداوندی خداوند خود حجتی نتوانند گفتن و به درست نتوانند کردن که به چه حجت او مُحِقّ است و دیگر مردم عالم مُبطِل. چون مُبطلی خصم به حجُت به درست نه کند مُحِقّی او درست نباشد، به این سبب همه را همسر خواند، گوید همه نیک اند، بر کس نباشد که کسی را مُبطِل گوید، چون به حجّت به درست نتواند کردن. اینجا میانجی دیگر باید حکم کند، مُحِقّ خود آن میانجی باشد و اینان هر دو مبطل، زیرا که خلاف کردند.

[۴] معلم یگانه آن باشد که به نور خدای راه نماید و از نور خدای باشد و نور پاک او به دلها می تابد و دلها به آن نور زنده و روشن میدارد. و این معلم هم مُحِقّی خود به درست کند و هم مُبطلی خصمان و چون مُبطلی خصمان به درست بود، محقّی او خود به درست باشد و حجّتی به نباید گفتن. و این مُحِقّ یگانه در عالم اظهر من الشمس است و هیچ مدعی دیگر در مقابل نه تا مردم به غلط افتند و گویند نمی دانیم که کدام مُحِقّ است — چون یک دعوی کننده بیش نیست [و] بر محقی او حجتی و گواهی نمی باید — چنین که ما در آفتاب می بینیم، میدانیم که خورشید می تابد، نه اینکه ما می بینیم.

[۵] پس نور خدا میدانیم که از یک شخص بزرگوار می تابد با دلهای مؤمنان، و اگرچه شخص او به همه عالم نه رسد نور دعوتش بهمه عالم میرسد. و از شخصی میتابد که به نور او موجود است، و به امر او مردم را به او میخواند. آن شخص به معنی و حقیقت خود او باشد و از او جدا نه. و اگر دو نماید به شخص، به معنی یکی باشد، زیرا که نور یکی است و دل خلق به [کذا: او] آن نور زنده میشود و به دلیلی آن نور خداوند خود را باز می شناسد. و آن نور معیین و مشخص آن کس است که مردم به او و به دعوتش با خدا و خدائی رسند. و مؤمنان که متعلمان و مستجیبان او اند، اگرچه به شخص یکی و دو و بیش باشند اما چون به حقیقت و معنی از اواند همه یکی باشند و همه را یکی توان خواند. و معنی و حقیقت به گفتیم آن نور توحید است که دلشان به یک معرفت شناسا گرداند و به یک کس عارف شوند که معلم و داعی و دلیل باشد، و ایشان معرفت و علم از او یافته اند. به او یگانه باید بودن، و به او مؤمن و معتقد و به او [کذا: آن] خدا شناس و خدا پرست، نه به یکدیکر و به هر کس.

[۶] آنکه گفته اند که «دین تو برادر مؤمن است» از آن جا گویند که چون دو کس و یا چند کس به یک کس ایمان آورند و به یک نور راه یابند و به یک کس عالم شوند و به یک کس متحد، آن کس دین ایشان باشد، پدر ایشان باشد و ایشان برادران یکدیگر باشند. اما نخست پدر باید تا برادران پدیدار آیند و اعتقاد و علم و معرفتشان می باید که یکی باشد و در یکی خلاف نیست به هیچ حال. این یگانگی به اعتقاد میباید که هیچ دو شخصی یکی نتوانند شد.

[۷] آنکه بعضی دعوی میکنند که ما همه یکی ایم و هزار خلاف دارند؛ در میان به خویشتن می خندند، به خویشتن افسوس میکنند، با خدا و خداوند حق می خواهند مُغالطه زنند. لاجرم هر روز منکوس تر و سرگردان تر اند. نه دین دارند نه دنیا، نه نیکونامی نه مروّت. آنجا که دین است خلاف چه کار دارد، و آن جا که خلاف است دین خود نباشد. این دلیل و نشانی بس این مردم را که هر کجا که خلاف بینند دین طلب نه کنند، آنجا که دین است یکی است و در دین به غلط نتوان افتاد.

[۸] دین از مرد یگانه طلب باید کرد که به نور خدای در وجود آمده باشد و به نور خدای نگرد و مردم را با نور خدای با خدای رساند و مبطلی همهء عالم به درست کند که جز او اند وبر مُحِقّی خود و خداوند خود حجت و بیّنت بنماید.

[۹] او بی همتا باشد، شریک نه پذیرد و نه خواهد، همکار نه طلبد و با هیچ کس موافقت نه نماید و معاونت نه خواهد. از اهل دنیا او را کلمهء توحید بس که عالم و عالمیان را به دو کلمه بشکند چنانچه نطق نه توانند زدن و شبهتی نتوانند آوردن که او به حجّت شبهت باطل کند. سخنی که آن [کذا: او] را جواب توان داد و بر آن شبهت توان آورد نه سخن حق باشد و نه دعوت یگانه. سخنی که آن [کذا: او] را جواب نه توان داد و به آن سخن همه را جواب دهند و حجت در گردن کنند نه سخن خلق باشد، آن سخن خداوند خلق باشد.

[۱۰] هر کس که می خواهد از مردمی نیفتد و آفرینش او حبطه و باطل نه شود طلب حقّ و مُحقّ باید کردن. حقّ همین نور روشنائی دهنده است، اگر چه به عبارت بی گردد، این کلمه است که خداوندش باز گوید و مُحقّ گوینده این. به این طریق خداوند را توان شناخت — شناختن ها بر ازا و اضافهء خود، که راه شناخت به حقیقت باشد. و به شناختن به او توان رسید، و شناختن بی تعلیم میسر نه شود و تعلیم را به همه حال روزگاری می باید که این دینداری و مؤمنی از پیشه های دنیا کم نیست. مثلا حلاجی و کفشگری و مانند این حرفت ها، تا مدتی شاگردی نکنند و رنجی برنگیرند و آلتی نباشد و ساز وبرگ مهیا نباشد، به نمی توان آموختن. دین چیزی در هوا نیست که بگیرند و هرکس پاره ای با خانه خود برند.

[۱۱] دین را راه تعلیم است و به باید اموختن. هر کس را که برگ باشد و آن کس را که برگ نباشد، و خود هرزه گوی در جهان بسیار است. حقّ و مُحقّ را چه زیان. اگر هیچ کس قبول دعوتش نه کند و اگر همه کس قبول کنند، هم در حق هیچ نیفزاید — نه حق از حقّی بشود و نه مُحِقّ از مُحِقّی، زیان مردم را دارد، چون دعوتش قبول نکنند در تاریکی و گمراهی باشند در دنیا، و در آخرت اسفل السافلین مقامگاه ایشان باشد.

[۱۲] آنکه بهری مردم یکدیگر را مراعات یا مذمتی میکنند و از دین و دعوت خبر ندارند، همین دانند که یکدیگر را می پرستند که خداوند را می پرستیم — بگفتم که بخود می خندند، طاعتی که خود را می خواهند و خود را می شناسند و هوا و آرزوی دل خود را می پرستند و آنگاه که روزی چند برآید یکی دیگر را برتراشند و روی به او کنند و آن یک را بگذارند، این را دین داری نه خوانند، این لُعبت بازی دخترکان باشد نه سیّدی.

[۱۳] نه اول معرفت است و آنگاه عمل و طاعت، آن کس را که بشناسی بباید پرستیدن، و این شناخت نه بنام و کیت و جایگاه میباشد که نام به زبان گویند و جای به او خاص کنند که اینجا نشیند. این را لفظ شناسی خوانند نه خداوند شناسی. و پس یکی را به هوای دل برگزینند که برادر مؤمن است و می پرستند واین بت پرستی چو[ن] لفظ شناسی است، به این وجه بخود نتوان رسید تا کار به خداوند چه رسد.

[۱۴] و راه بخدای رسیدن معرفت است و راه معرفت تعلیم، مؤمن [را] به نور خدای توان شناخت که همین کلمهء توحید است. و مؤمن به نور خدای زنده باشد و نور او با دل مؤمنان ضعیف میتابد. این ضعیفان که خواهند که مؤمن را ببینند مقصود آنست که تا از این نور مولانا که مؤمن به او زنده است نصیبی به این ضعیفان رسد و دلشان به آن روشنائی قوی گردد.

[۱۵] هوی پرستی است که بعضی میکنند و نام مؤمنی و وحدت برنهاده، مولانا عاقبت دهاد و عاقبت بخیر کُناد و هیچ کس را سرنگون باز مکُناد.

****

بهری مردم که شخصی می پرستند بت پرستند و بهری وهمی در دل نهاده اند و به زبان میگویند وهم پرستند و هردو بی راه، مولانا راه نماید. وهمهء دعوت سید نا [حسن صبّاح] و سخن محقان دیگر براین دو کلمه مقصور بوده است که حقّی است و نشان آن حقّ یگانگی و یگانگی با تعلیم و تعلیم از معلم بادیدار آید؛ و حقّ این سخن است که تا به حقّ مُحِقّ را شناسیم و چون مُحِقّ را بشناختند تسلیم باید کردن و نشستن. آنجا مرد میباید که تسلیم بکند و به همه وجوه اختیار از دست بدهد و خویشتن را با مُحِقّ بسپارد و به هرچه گوید و کند اعتراض و شبهت در دل جای نه دهد. دیگرها سهل باشد، تعلیم پذیرد [بزپرد] و دعوت بشنود و معرفت برازای خود حاصل کند. امّا تسلیم دشوار است و تا تسلیم نه کند نه پذیرد [بزیرد].

Appendix I

(English Translation)

Allah is Our Lord[47]

[§1] The path to gnosis (*rāh-i ma'rifat*) is instruction (*ta'līm*). Every heart into which instruction finds a path obtains a portion of divine light; the more it accepts instruction the more enlightenment increases, until gnosis is obtained. Once someone has attained gnosis, he has reached God (*bi khudāy rasīd*). Once he has reached God, knowledge and gnosis have no path there, because knowledge becomes a veil for gnosis, and gnosis a veil for the rightful person (*muḥiqq*). Both knowledge and gnosis must be abandoned.

[§2] But the starting point in the path [of religion] is instruction and gnosis, for without the Path and the Guide, one can go nowhere in the world, let alone in religion. And this instruction can only be obtained from a veracious teacher (*mu'allim-i ṣādiq*) not just any teacher or idle speaker who may come from the furthest corner of the world uttering insignificances with neither a beginning nor end and misleading the people. There is [only] one teacher who guides people with the divine light. The light is this Word of Unity (*kalima-yi tawḥīd*), this unique summons (*da'wat-i yagāna*), the like of which no one in the world can utter, the word to which no one can answer a single word. All the people of the world are confounded by this One Word. Any word which can be refuted or which can be doubted is neither the Word of Unity nor the doctrine and belief of the People of Truth (*muḥiqqān*). It is impossible to doubt or reject the words of the people of truth and it will always be so.

[§3] However, there are teachers who give instruction [but] can prove neither their own truthfulness nor the lordship of their lord, nor can they prove on what ground he is right and the rest of the people in the world are wrong. Since he cannot prove the falsehood of his opponent through reason, his own [claim to] truthfulness is false; and so he calls all equal. He says that all are good, all are obedient servants of God, and nobody should say that others are wrong. Because through reasoning he cannot prove [anything], another may say to him: 'You yourself are wrong', thus engendering disa-

47. In the original manuscript each fragment and chapter break is separated by the phrase *Allāhumma Mawlānā*. This etiquette of supplication was officially adopted by Nizārī Ismailis during the imamate of Nūr al-Din, Muḥammad II (d. 607/1210), see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib, *Diwān-i Qā'imiyyāt*, ed. S. J. Badakhchani, Tehran 2011, p. 47-50.

greement. Then a mediator is needed in order to give judgment. The rightful person is the mediator and the [other] two are wrong since they disagree with each other.

[§4] The unique instructor is the one who guides with the light of God and belongs to the light of God. His pure light radiate to the heart and with that light he keeps the heart alive and illuminated. This teacher proves both his own legitimacy and the falsehood of his opponents. When the falsehood of his opponent is demonstrated, his legitimacy is established and no more evidence is required. This unique truthful person (*muḥiqq-i yagāna*) is in this world more radiant than the sun. He has no rival at all – so that people may say 'We do not know who is the truthful [teacher] – for there is no more than one, his legitimacy needs no proof or evidence, just as when we see the sunlight we know that the sun is shining without seeing the [sun itself].

[§5] Thus we know that the divine light shines from one exalted person to the heart of believers. Even though in person he does not reach the entire world, the light of his summons (*da'wat*) does. And it shines from a person who exists through His light and summons the people to Him by His command. That person is, in meaning and reality (*bi ma'nī wa ḥaqīqat*), He Himself and not separate from Him, even though in person they appear two, in meaning they are one. Because the light is one, people's heart became alive with that light, and with the guidance of that light they recognize their Lord. And that light is specifically and distinctly that person, through whom and whose summons people can reach God and the Divine (*khudā wa khudā'ī*). Although the faithful [believers] who are his disciples and novices (*mustajībān*) are individually one, two and more, they are all one, because in reality and meaning they belong to Him and are all to be considered as one. Meaning and reality (*ma'nī wa ḥaqīqat*), we have said, is the light of Unity (*nūr-i tawḥīd*), which enlightens their hearts with the same gnosis; they will recognize only one person who is the teacher, the caller (*dā'ī*) and the guide (*dalīl*), from whom they have acquired gnosis and knowledge. Therefore, through him they are one, through him they have faith and believe; through him they recognize and worship God-not through each other or anyone else.

[§6] When it is said 'Your religion id your faithful brother' it is because when two or more people believe in one person (*bi yak kas īmān āwarand*) and are guided by one light, and attain the knowledge of one person and become united as one, [then] that person will be their faith, their [spiritual] father and they will be each other's [spiritual] brothers. But first there must be a father so that brother may come into existence. Their belief, knowledge and gnosis must be one. And in oneness there is no dispute at all. But this oneness has to be in faith, for two persons can never be [physically] transformed into one.

[§7] When some claim that 'We are all one', while they have their countless disputes, they ridicule and deride themselves, wanting to make mischief with God and the legitimate lord. This is why, day after day, they become more depressed and confused. They have neither wealth nor faith (*na dīn dārand na dunyā*); they have neither reputation nor virtue (*na nīkū nāmī na muruwat*). Where there is religion what is the place of dispute? Where there is dispute there is no religion. This is proof and sufficient evidence for people that wherever they see dispute they should not seek religion. Where there is religion it is one. One cannot be confused in religion.

[§8] Religion must be sought from one unique person who has come into existence through the light of God, who beholds with the light of God and who takes people to God with His light. He established with vivid reason and clear evidence his own legitimacy and the lordship of his Lord.

[§9] He, [the legitimate teacher] is unique : he neither wants nor accepts any partners; he does not seek collaboration, nor does he agree with anyone and does not ask for help from people of the world. The 'Word of Unity' (*kalmia-yi tawḥīd*) is sufficient for him, and with two words (*du kalima*) he can subdue the world and its population in such a manner that they can neither say anything [in reply to them] nor doubt them, because with argument he will eliminate the doubt. The speech (*sukhan*) which could be answered, or could be doubted, can be neither the true doctrine, nor the unique summons. That doctrine which cannot be refuted but which answers and overpower all criticisms is not human doctrine, but must be the speech [uttered] by the Lord of creation.

[§10] Anyone not wishing to fall from humanity (*mardumī*), or for his creation to be in vain, has to seek the truth (*ḥaqq*) and the legitimate (*muḥiqq*) person. Truth is precisely this illuminating light, and, although it may be expressed differently, it is this very 'word' which is the utterance of the Lord, and the truthful person is the one who pronounce it. In this way God can be recognized, that is, recognized in relation and proportion to one's self (*hā bar izā-yi khūd*), which is the path to true recognition. Through recognition one can reach Him, but recognition without instruction will not be achieved. In any case instruction requires time, because this religiosity and faith is not of lower standing then any worldly profession. For example, if one does not practice [i.e. apprenticeship] for some time and does not take [the necessary] pain, to learn carding, cobbling or any other craft and profession and if the [correct] tools are not available and equipment and supplies are not seen to, he will not be able to master [that craft]. Religion is not something free (*chīzī dar hawā*) of which anyone can pick up a portion and carry it home.

[§11] For [mastering] religion, the path is instruction, it must be learnt, some have the means [i.e. access to a legitimate teacher] and others do not, and there are many idle speakers in the world. What harm they can cause the truth and the truthful person? Whether nobody accepts his summons or everybody does, nothing adds to his legitimacy, nor does truth lose its truthfulness. Suffering is for the people : if they do not accept his summons in this world, they will remain in darkness and deviation and in the hereafter the lowest of the low (*asfal al-sāfilīn*) will be their abode.

[§12] As for those who show respect for, or blame each other, and who know nothing about religion and the *Da'wat* [i.e. Islam/Ismaili faith], they should understand that they are worshipping each other, claiming that they worship God. I have already said that they ridicule themselves with the obedience that they desire for themselves, recognizing [only] their own selves. They worship their own passion and desires. After a while they idolize someone else, turning towards him and abandoning the first. This in not [to be] called religion, this is playing with dolls of little girls and not maturity (*sayyidī*).

[§13] Does not gnosis precede action and obedience? You should worship the one whom you have recognized. This recognition is neither by name, nor nickname, nor place, in the sense that a name for him could be uttered by the tongue and a place for him specified, for example, 'he sits here'. This is recognition of words (*lafz shināsī*), not the recognition of the Lord. Choosing someone through one's own inclination [saying] : 'this is a faithful brother' and then worshipping him. This idol-worshipping is like literalism. In this manner no one can reach himself, let alone reaching the Lord.

[§14] The path to God is gnosis, and the path to gnosis is instruction. The faithful person (*mu'min*) can be recognized through the light of God, which is this very 'Word of Unity'. The faithful person is alive with the light of God, and the light radiates from him to the heart of other weak[er] believers. When these weak people (*ḍa'īfān*) wish to see the mu'min, the aim is that from this light that is, the light of our Lord (*mawlānā*), on which depends the life of the faithful, a portion may reach these weak people and their heart may acquire strength from that illumination.

[§15] It is heresy (*hawā parastī*) that some people are engaged in, calling it faith and unity. May our Lord grant us a good and happy end, and may He not desire contrariety for anyone.

Addendum[48]

Some of those who worship a person are idolaters, and some have a false idea (*wahm*) in their hearts and pronounce it : they are worshippers of the false idea ; both are astray ! May our lord guide us ? The entire summons of Sayyidnā [i.e., Ḥasan-i Ṣabbāḥ] and other truthful people (*muḥiqqān-i dīgar*) have been confined to these two propositions (*kalima*) : there is one truth, and its distinctive characteristic, unity. Unity comes from instruction and instruction from a teacher. And this is the true doctrine, so that with truth (*ḥaqq*) we may recognise the truthful person (*muḥiqq*). So that when the truthful person is recognised, one should submit and abandon his own choice completely. Entrusting himself to the truthful person, he should not allow any objection or doubt to anything the truthful person says or does [to enter] into his heart. The rest will be easy ; he will accept instruction, listen to the summons and obtain gnosis (*ma'rifat*), in proportion to his own capacity. But submission is difficult and until he submits there is no acceptance.

48. This paragraph is added at the end of the treatise and indirectly supports the authorship of Bābā Sayyidnā, i.e., Ḥasan-i Ṣabbāḥ.

Appendix II

(Arabic Text)

[١] ثم إن اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن محمد بن الصباح دعوته، و قصر عَلَى الالزامات كلمته، و استظهر بالرجال، و تحصن بالقلاع.

[٢] وكان بدء صعوده على قلعة الموت فى شهر شعبان سنة ثلاث و ثمانين وأربعمائة؛ وذلک بعد أن هاجر إلى بلاد امامه وتلقى منه الدعوى لابناء زمانه. فعاد و دعا الناس أول دعوة إلى تعيين إمام صادق قائم فى كل زمان، و تمييز الفرقة الناجية عن ساير الفرق بهذه النكتة وهي: أن لهم إماماً وليس لغيرهم إماماً.

[٣] و إنما تعود خلاصة كلامه بعد ترديد القول فيه عوداً على بدء بالعربية إلى هذه الحرف. و نحن ننقل ما كتبه بالعجمية إلى العربية، ولا معاب على الناقل، والموقف من اتبع الحق واجتنب الباطل. والله الموفق و المعين.

[٤] فنبدأ بالفصول الأربعة التي ابتدأ بها دعوته وكتبها عجمية فعربتها. الأول، قال: للمفتي في معرفة الله تعالى أحد القولين: إما أن يقول أعرف الباري تعالى بمجرد العقل و النظر من احتياج إلى تعليم معلم، وإما أن يقول: لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم. قال: ومن أفتى بالأول فليس له الإنكار على عقل غيره و نظره. فإنه متى انكر فقد علم، والإنكار تعليم ودليل على أن المنكرعليه محتاج إلى غيره. قال: والقسمان ضروريان؛ لأن الإنسان إذا أفتى بفتوى او قال قولاً، فإما أن يعتقده من نفسه او من غيره. هذا هو الفصل الأول و هو كسر على اصحاب الرأي والعقل.

[٥] وذكر في فصل الثاني: أنه إذا ثبت الإحتياج إلى معلم، أفيصلح كل معلم على الإطلاق، ام لابُد من معلم صادق؟ قال: ومن قال إنه يصلح كل معلم ماساغ له الإنكار على معلم خصمه. وإذا أنكر لابُد من معلم صادق معتمد. قيل و هذا كسر عَلَى أصحاب الحديث.

[٦] وذكر في الفصل الثالث أنه إذا ثبت الإحتياج إلى معلم صادق، أفلابُدّ من معرفة المعلم أولاً، والظفر به، ثم التعلم منه؟ أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه و تبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول. ومن لم يمكنه سلوک الطريق إلا بمقدم و رفيق، فالرفيق ثم الطريق. وهو كثر على الشيعه.

[٧] وذكر في فصل الرابع أن الناس فرقتان؛ فرقة قالت نحن نحتاج في معرفة البارى تعالى إلى معلم صادق و يجب تعيينه و تشخيصه أولاً، ثم التعلم منه. وفرقة أخذت في كل علم من معلم و غير معلم. وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى، فرئيسهم يجب أن يكون رئيس المحققين. وإذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤسا المبطلين.

[٨] قال و هذه الطريقة هي التي بها المحق بالحق، معرفة مجملة. ثم نعرف بعد ذلک الحق بالمحق، معرفة مفصلة حتى لايلزم دوران المسائل [الدور والتسلسل؟]. وإنما عني بالحق ههنا الإحتياج و بالمحق المحتاج إليه. وقال بالإحتياج عرفنا الإمام و بالإمام عرفنا مقادير الإحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب، أي واجب الوجود، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات. قال، والطريق إلى التوحيد كذلک: حذو القذة بالقذة.

[٩] ثم ذكر فصولاً في تقرير مذهبه إما تمهيداً و إما كسراً عَلَى المذاهب، و اكثرها كسر وإلزام و استدلال بالإختلاف على البطلان و بالإتفاق على الحق. منها فصل الحق والباطل، الصغير والكبير. يذكر أن في العالم حقاً وباطلاً. ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة وعلامة الباطل هي الكثرة، و أن الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأى، والتعليم مع الجماعة والجماعة مع الإمام. والرأى مع الفرق المختلفة وهي مع رؤسائهم.

[١٠] وجعل الحق والباطل— والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه؛ والتضاد في الطرفين و الترتب في أحد الطرفين— ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه. قال: و إنما أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة و تركيبها من النفي و الإثبات، او انفي والإثنثناء.

[١١] قال: فما هو مستحق النفي باطل، وما هو مستحق الإثبات حق. ووزن بذلک الخير والشر، والصدق والكذب وسائر المتضادات. ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً، حتى يكون توحيداً. وأن النبوة والإمامة معاً، حتى تكون نبوة. وهذا هو منتهى كلامه.

[١٢] وقد منع العوام عن الخوض فى العلوم و كذلک الخوض عن مطالعة الكتب المتقدمة إلا من عرف كيفية الحال في كل كتاب و درجة الرجال فى كل علم. ولم يتعد بأصحابه في الإلهيات عن قوله إن إلهنا إله محمد. وانتم تقولون إلهنا إله العقول، اى ما هدى إليه عقل كل عاقل.

[١٣] فإن قيل لواحد منهم: ما تقول في البارى تعالى، وأنه هل هو واحد ام كثير؟ عالم او لا؟ قادر أم لا؟ لم يجب إلا بهذا القدر، إن إلهي إله محمد: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٩:٣٣). والرسول هو الهادى إليه.

[١٤] وكم قد ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم أفنحتاج إليک؟ او نسمع هذا منک؟ او نتعلم عنک؟ وكم قد سائلت القوم في الإحتياج و قلت: أين المحتاج إليه، واى شيء يقرره لي في الإلهيات؟ و ماذا يرسم لي في المعقولات؟ إذ المعلم لا يعني لعينه وإنما يعنى ليعلم. وقد سددتم باب العلم و فتحتم باب التسليم و التقليد. وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً عَلَى غير بصيرة وأن يسلک طريقاً من غير بينة. وإن كانت مبادى الكلام تحكيمات وعواقبها تسليمات:

[١٥] فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا (٤/٥٦)

Appendix II

(English Translation)

Ḥasan-i Ṣabbaḥ's doctrine[49]

[§1] Then the partisans of the new mission (*da'wa*) deviated from this way, when al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ṣabbāḥ proclaimed his mission, confined his preaching to compelling arguments[50] and got the help of men and fortified himself in strongholds.

[§2] He first went up into the fortress of Alamūt in Sha'bān of the year 483. That was after he had gone away to the land of his Imam, and had come to know from him how the mission should be preached to his contemporaries. He then returned, and summoned the people first of all to a single out a trustworthy imam arising in every age, and to distinguish the saving sect from the other sects by this point : which was that they had an imam, and others did not have an imam.

[§3] After the repetition in what he says about it, the substance of his discourses reduces, ending up where he started from, in Arabic or in Persian, to just this. We will report in Arabic what he wrote in Persian, and no blame attaches to a reporter. He is well-aided who follows the truth and avoids error; and God is the giver of aid and assistance.

[§4] We shall begin with 'Four Chapters' (*fuṣul-i arba'a*) with which he began his mission. He wrote them in Persian and I have turned them into Arabic. First he said, He who derives opinions on the subject of Creator Most High must say one of two things : either he must say, I know the Creator Most High through reason and speculation alone without need to teaching

---

49. Paragraph numbers have been added to facilitate cross reference between text and the appendix. This translation is based on M. G. S. Hodgson's translation of the Arabic text, appendix II, *The Order of Assassins*, p. 325-328. Hodgson compared his translation with two former translations, namely that of Salisbury, JAOS, 1851 and of Haarbrücker. Arabic edition of the *Milal* used by him was A. Fahmī Muḥammad (Cairo, 1948), p. 339-41. I have occasionally, attempted a closer translation to the original Arabic by benefiting from Shahrastānī's application of terms in his other works. An example being the paragraph between curly brackets and the translation of '*mu'allim-i ṣādiq* as 'truthful teacher' and falsehood for *bāṭil*, Hodgson prefers 'trustworthy teacher' and 'error'. I have also applied a more popular table of transliteration for rendering Arabic words into English alphabet which is used in this publication. A. K. Kazi and J. G. Flynn's translation is easier to understand but not as close to the Arabic text as that of Hodgson.

50. *Wa qaṣara 'alā al-ilzāmāt kalimatihi* : Hodgson translates the phrase as "His words failed to be compelling, but he..."

(*ta'līm*) of a teacher; or he must say, there is no way to knowledge (*ma'rifat*) even with reason and speculation except with the teaching of a trustworthy teacher (*mu'allimin ṣādiq*). [Ḥasan] said, if one asserts the first he cannot deny the reason and speculation of anyone else; for when he denies, he thereby teaches; so denying is teaching, an indication that the one denied needs someone else. [Ḥasan] said, the twofold [dilemma] is necessary, for when a man delivers an opinion or makes a statement; either he is speaking on his own, or from someone else.[51] This is the first chapter, which refutes the partisans of reflection and reason.

[§5] He notes in the second chapter: if the need for a teacher is established, is absolutely every teacher acceptable, or is a trustworthy teacher required? [Ḥasan] said, if one says that every teacher is acceptable, he has no right to deny the teacher opposing him; if he denies, he thereby admits that a dependable, trustworthy teacher is required. This is said to refute the Traditionalists (*aṣḥāb al-ḥadīth*).[52]

[§6] He notes in the third chapter: if the need for a trustworthy teacher is established, is knowledge of the teacher required or not? Assuring oneself of him and then learning from him? Or learning is permissible from any teacher without singling out his person and demonstrating his truthfulness? The second [alternative] is a reduction to the first [proposition]. He for whom it is not possible to follow the way without a leader and companion, let him "[choose] first the companion, then the way". This refutes the Shi'ites.

[§7] He notes in the fourth chapter: Mankind forms two parties. A party which says, for the knowledge of the Creator Most High, a truthful teacher is needed; who must be singled out and distinguished first, then learned from him; and a party which accepts in every field of knowledge some who are and some who are not teachers. It has been clear in the portions that have preceded that truth is with the first party. Hence their head must be the head of the truthful. And since it has been made clear that the second party is in error, their heads must be the head of the erring.

[§8] [Ḥasan] said, this is the way which causes us to know the Truthful through the truth, in a summery knowledge, then after that we know the truth through the Truthful, in a detailed knowledge so that it does not

51. Hodgson adds 'Likewise, when he accepts a doctrine either he accepts it on his own or from someone else' which is missing in recent editions of *al-Milal* and also from the English translation by A. K. Kazi and J. G. Flynn, London 1984, p. 168.

52. Hodgson: 'partisans of ḥadīth [Sunnis]'.

necessitate the vicious circle.[53] Here he means by "the truth" only the *need* and by "the truthful" *the one who is needed*. He said, by our need we know the imam and by the imam we know the measures of our need. Just as by *possibility* we know *necessity*, that is, the necessary being,[54] and by it we know the measures of possibility in possible things. [Ḥasan] said, the way to tawḥīd [declaration of God's unity] is that way, feathers [of an arrow] balanced against feather.

[§9] Then he went on to chapters establishing his doctrine, either supporting or refuting [other] doctrines. Most of them were refutation and disproof demonstrating error by variety of opinion, and truth by agreement. Among them were the chapter of truth and falsehood, and the minor and major. He notes that there is truth and falsehood in the world. Then he notes that the sign of truth is unity, and the sign of falsehood is multiplicity; and the unity comes with ta'līm, and multiplicity with reflection. Ta'līm is with the community and community with the imam. But reflection is with various sects, and they are with their heads.[55]

[§10] {He adds: Truth and falsehood from one aspect are similar, and from another aspect they are distinct: Because of the contradiction (*taḍādd*) that exists between the two and the gradation (*tarattub*) that exists in one of them they form a weighing scale for measuring all that we want to speak about. He said this weighing scale is derived from the Word of Testimony (*kalima al-shahāda*) which is composed of negation and affirmation, or of negation and exception.

[§11] He said: whatever merits denial (*nafy*) is false and whatever merits affirmation (*ithbāt*) is true. He applied this criterion to good and evil, truth and falsehood and all other contraries and his aim in every written or spoken word was to prove the necessity of a teacher. [For him] tawḥīd was tawḥīd in conjunction with prophethood, if at all [knowledge of] God's oneness was aimed at; and prophethood was prophethood in conjunction with the imamate, if at all [knowledge of] prophethood was aimed at and this was the sole aim of his theology.}[56]

---

53. Hodgson: 'so that the circular argument is not necessary' adding at the footnote two different readings of the text. Probably the original might have been '*ḥattā lā- yalzama al-dawr wa al-tasalsul*' i.e., 'so that it may not necessitate vicious circle and infinite regress' which is much closer to Sayyidnā's line of arguments.
54. Hodgson: 'the necessarily existent [God]'.
55. It should be noted that in this line of argumentation, only a truthful teacher can establish a truthful community, so the sentence will be more meaningful if we add' truthful' to community.
56. Text between curly brackets does not correspond with Hodgson and Kazi translations, in my translation I have kept in mind Shahrastānī's terminology applied in his *Majlis-i mak-*

[§12] Moreover he prevented ordinary persons from delving into knowledge; and likewise the elite from investigating former books, except those who knew the circumstances of each book and the rank of the authors in every field. With his partisans, in theology he did not go beyond saying, our god is the god of Muḥammad,[57] but you say, our god is the god of our reason, whatever the reason of every rational man leads to.

[§13] If one of them was asked: What do you say of the Creator Most High, does He exists? Is He one or many, Knowing and powerful, or not? He answered only to this extend: My god is the god of Muḥammad; He is the one who sent his messenger with guidance; and the messenger is the one who guided to Him.

[§14] However much I argued with the people over the premises just related, they did not go further than to say, are we in need of you or should we hear this from you, or learn from you? And however much I acquiesced in the need, and asked, where is the one needed, and what does he determine for me in theology, and what does he prescribe in rational questions? – for a teacher does not have meaning in himself, but only in his teaching; you have shut up the door of knowledge and opened the door of taqlīd [blind acceptance of authority], but a rational man cannot willingly accept a doctrine without understanding, or follow a way without proof – the beginning of the discussion was arbitrariness [*taḥkīm*], and what it led was submission.

[§15] "And by our Lord, they are not at all faithful till they make you [Muḥammad] arbiter of what divides them, and then find no fault, in their hearts, with what you decide, but submit fully" (Qur'ān 4 : 65).

---

tūb and the *Mafātīḥ al-asrār*. Truth contradicts falsehood since degrees are not perceivable in negation, but truth being on the positive side can have various degrees.

57. Hodgson + He said here we stand [?].

LA PLACE DU JUDAÏSME ET DES JUIFS DANS LE SHĪ'ISME DUODÉCIMAIN

Meir Michael Bar-Asher

Université Hébraïque de Jérusalem

Remarques préliminaires

L'objet de cet article est l'examen de quelques aspects des rapports entre le judaïsme et l'islam shī'ite[1]. L'attitude ambivalente de l'islam vis-à-vis des juifs et du judaïsme, présente dans toute l'histoire commune des deux religions, est abondamment reflétée aussi bien dans ses sources scripturaires (c'est-à-dire le Coran et le Ḥadīth) que dans l'abondante littérature exégétique et juridique fondée sur ces sources. Ces écrits traitent, comme on le sait, aussi bien des aspects positifs que négatifs supposés concernant les juifs et leur religion. Parmi les premiers, on peut citer la croyance en l'élection des Fils d'Israël, qu'ils possèdent des Écritures saintes ou encore qu'ils constituent la preuve de la véracité de l'islam. Parmi les principaux aspects négatifs, raisons de la déception de Dieu à l'égard des juifs selon le Coran et le Ḥadīth : la falsification par les juifs de leurs Écritures, la déviance de leur foi monothéiste laquelle s'est par exemple manifestée dans le culte du veau d'or ainsi que dans l'attribution d'un fils à Dieu, comme le font les chrétiens, selon le Coran 9:30 : « Les juifs ont dit : 'Uzayr est le fils de Dieu et les chrétiens ont dit : Le messie est le fils de Dieu… »[2]. Enfin, l'assassinat des prophètes et la rupture de l'Alliance avec Dieu. Ces raisons, parmi d'autres,

1. Je tiens à remercier Mohammad Ali Amir-Moezzi, Etan Kohlberg et Nurit Tsafrir qui ont eu l'amabilité de lire cet article. Leurs remarques pertinentes ont été prises en compte. Dans les citations coraniques, j'ai le plus souvent utilisé la traduction française de Denise Masson, *Le Coran,* Paris 1967 (« La Pléiade ») et plus rarement celle de Régis Blachère, *Le Coran*, Paris, réédition 1980.
2. Coran 9:30. Sur cette croyance, inconnue des sources juives préislamiques, que l'islam attribue au Judaïsme, voir H. Lazarus-Yafeh, « Ezra-'Uzayr : Metamorphosis of a

conduisent le Coran à affirmer qu'il est interdit de faire confiance aux juifs et aux chrétiens et qu'il est obligatoire d'éviter toute alliance et contrat avec eux.

Étant donné que le sunnisme et le shī'isme se fondent en grande partie sur les mêmes sources religieuses, on peut anticiper une similitude quant à la cristallisation de leur attitude théologique et juridique vis-à-vis des juifs et leur religion. En effet, les deux grandes branches de l'islam partagent beaucoup de points communs dans leur attitude vis-à-vis du judaïsme, notamment concernant les aspects positifs et négatifs des juifs et de leur religion et ce aussi bien à l'époque ancienne que récente. Malgré cette similitude de positions vis-à-vis des juifs et d'autres peuples du Livre[3], il est possible de dégager quelques conceptions spécifiques du shī'isme par rapport aux juifs et au judaïsme dans deux secteurs de la vie religieuse. Le premier est celui du droit qui se fonde sur des considérations théologiques. La question principale qui s'y pose est la suivante : peut-on considérer les peuples du Livre comme des impurs (*najis*) ? Cette question a, dans la littérature juridique shī'ite, certaines implications dans différents domaines et plus particulièrement dans les suivants : (a) la consommation de la nourriture et notamment des bêtes abattues rituellement par les peuples du Livre ; (b) la possibilité ou non d'épouser les femmes issues de ces derniers.

Nous pouvons dire dès l'abord que la position la plus répandue dans le shī'isme concernant la question principale à savoir l'impureté du peuple juif et les deux questions qui en découlent peut être perçue comme étant anti-juive (et anti-chrétienne), contrairement à la position dominante dans le sunnisme. Notons encore que depuis le début des études islamologiques, seuls quelques rares spécialistes ont accordé une attention particulière à ces sujets précis[4]. Dans la suite de l'exposé, on essaiera de montrer que,

---

Polemical Motif » dans *Id.*, *Intertwined Worlds : Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, p. 50-74.

3. Une grande partie de ce qui est dit au sujet des juifs et leur religion est valable vis-à-vis des chrétiens et des zoroastriens (en arabe : *majūs*) aussi. Les membres de ces trois communautés sont, comme on le sait, considérés comme des Gens ou des peuples du Livre (*ahl al-kitab*). De ce terme est dérivé le terme *kitābī* (membre des Gens du Livre). Notons que malgré l'équivalence quasi constante des positions juridiques à l'égard des fidèles de ces trois religions, il existe tout de même des différences dans l'attitude du shi'isme vis-à-vis de chaque communauté. Dans cet article, seule l'attitude à l'égard des juifs et de leur religion est étudiée.

4. Voir par ex. I. Goldziher, « Islamisme et Parsisme », dans *Id.*, *Gesammmelte Schriften*, Hildesheim 1970, vol. 4, p. 232-260 ; *Id*, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trad. angl. de *Vorlesungen über den Islam* par A. et R. Hamori), Princeton 1982, p. 214-217 ; W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde 1948, p. 29-30.

contrairement à la présentation monolithique de la plupart des chercheurs, on trouve dans le shī'isme des positions beaucoup plus nuancées sur ces questions.

Le deuxième secteur dans lequel le shī'isme présente des conceptions spécifiques vis-à-vis des juifs et de leur religion est le domaine doctrinal. L'attitude shī'ite est ici presque aux antipodes de celle existant sur le plan juridique. Dans de multiples traditions, on trouve les shī'ites identifiés au peuple d'Israël ou encore – de façon plus modérée – les descendants d'Israël sont présentés comme étant le prototype de la Shī'a. Cette idée, caractérisant plutôt l'attitude traditionnelle du christianisme s'identifiant au « Vrai Israël » (*Verus Israel*), surprend lorsqu'elle est appliquée aux shī'ites.

L'impureté des *ahl al-kitāb*, l'interdiction d'épouser les femmes issues d'eux et de consommer leur nourriture

La controverse entre sunnites et shī'ites sur ces questions se fonde sur les mêmes versets coraniques. En ce qui concerne la question de l'impureté des juifs et des chrétiens, la référence principale est le verset coranique 9:28 : « O vous qui croyez, les associationnistes ne sont qu'impureté » (*yā ayyuhā alladhīna āmanu innamā al-mushrikūna najas*).

On peut distinguer deux tendances dans l'exégèse de ce verset. La première, qui se fonde sur le contexte des versets précédents, se réfère aux seuls associationnistes mecquois pour qui il était interdit d'accéder à l'enceinte de la mosquée sacrée (le *ḥaram*) de La Mecque. La deuxième, en revanche, soutient que le verset concerne *tous* les associationnistes sans exception pour qui l'accès à toute mosquée est interdit.

En relation avec le verset et concernant le peuple du Livre, il existe des opinions variées. Les savants sunnites, considérant que les juifs ne sont pas de vrais monothéistes, les ont inclus dans cette interdiction. Cependant ils ne comptaient pas les juifs parmi les impurs. Selon eux, le mot *najas* (impur) ne doit pas être pris ici dans son sens concret. Cependant, une tendance plus « dure » existe parmi les sunnites dont l'origine remonterait au calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (califat de 99/717 à 101/720) – connu pour son hostilité à l'égard des juifs et des chrétiens[5] – et à qui est attribuée l'interprétation suivante de notre verset coranique : « Il leur est interdit [aux

5. Le fameux « pacte de 'Umar » a été probablement élaboré pendant le règne de ce calife : il s'agit d'un recueil de lois discriminatoires définissant le statut juridique des juifs et des chrétiens vivant en terre d'Islam. Sur le « pacte de 'Umar », voir par ex. G. Bat-Ye'or, *Le Dhimmi : Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*, Paris 1980, p. 27-54 ; B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, p. 46-47. ; M. A. Cohen, *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, p. 52-76.

juifs et aux chrétiens] non seulement d'entrer dans la mosquée sacrée (de La Mecque), mais aussi dans n'importe quelle mosquée sous n'importe quel prétexte »[6].

Quant au shī'isme, la tendance majoritaire qui ressort des exégèses coraniques, de la littérature du Ḥadīth et des écrits juridiques est celle d'un certain zèle dans le rejet des juifs et des chrétiens. D'après ces sources, ces derniers doivent être considérés comme des infidèles et donc comme impurs. Le shī'isme, tout comme le sunnisme d'ailleurs, justifie cette prise de position en élargissant la signification du terme *shirk* (associationnisme, polythéisme, idolâtrie). Néanmoins, la position shī'ite sur cette question semble beaucoup plus tranchée. Dans l'élaboration de leur argumentation, les savants shī'ites se fondent sur des versets coraniques qui remettent en question le monothéisme des juifs. Une synthèse de la question détaillant les opinions exprimées sur ce sujet tout au long de l'histoire du shī'isme est offerte dans l'ouvrage *Biḥār al-anwār*, l'œuvre monumentale de Muḥammad Bāqir al-Majlisī (m. 1110/1699)[7], et beaucoup plus récemment dans l'ouvrage encyclopédique du juriste contemporain Āyatu'llāh Muḥammad al-Ḥusaynī Shīrāzī[8].

Selon al-Majlisī – qui expose les points de vue shī'ite – la question de l'impureté des peuples du Livre présente deux aspects. Le premier concerne « l'impureté spirituelle » (*najāsa ma'nawiyya*)[9] causée par « leur méchanceté foncière et la corruption de leurs croyances » (*khubth bāṭinihim wa-sū'ī i'tiqādihim*)[10]. Le second aspect découle logiquement du premier : l'impureté concrète, physique, souvent appelée impureté juridique (*najāsa shar'iyya*)[11], c'est-à-dire une impureté définie par des prescriptions légales. Elle se divise dans la jurisprudence shī'ite en plusieurs sous-chapitres, par exemple : Est-il

---

6. *Lā yajūzu lahum dukhūlu al-masjidi al-ḥarāmi wa-la yadkhulu aḥadun min al-yahūdi wa-l-naṣārā shay'an min al-masājidi bi-ḥālin*. Voir par exemple Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, éd. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire 1388/1968, vol. 10, p. 105-109. Il est à noter cependant que parmi les traditions citées par al-Ṭabarī, certaines distinguent entre juifs et chrétiens d'une part et les autres infidèles ou polythéistes (nommés *mushrikūn*) d'autre part. Les premiers bénéficient d'une discrimination moins marquée par rapport aux autres infidèles. (Voir par exemple *ibid.*, p. 108. lignes 12, 15, 20). Du côté des shi'ites imamites voir Abū Ja'far al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān*, Najaf 1376/1957-1385/1981, vol. 5, p. 201 [dans son commentaire du verset 9:29].
7. Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Beyrouth 1403/1983, 110 volumes ; voir vol. 77 (*kitāb al-ṭahāra [bāb as'ār al-kuffār wa-bayān najāsatihim*]), p. 42 sq.
8. Àyatu'llāh Muḥammad al-Ḥusaynī Shirāzī, *Mawsū'a fiqhiyya istidlāliyya*, Beirut 1407/1987-1410/1989, 110 volumes ; pour notre sujet voir vol. 4, p. 182, sq.
9. Voir Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 77, p. 44, ligne 18.
10. *Ibid*, ligne 7.
11. *Ibid*, ligne 6.

permis de toucher un membre des Gens du Livre ? Toucher un objet touché par lui ? Est-il licite de mettre un vêtement qu'il a mis auparavant ? Est-il permis de dormir dans son lit ? etc.[12]

Les savants, des plus « souples » aux plus « rigoureux », exposent leurs opinions en s'appuyant sur des traditions attribuées au Prophète et aux imams. En voici quelques exemples : On demande aux imams Muḥammad al-Bāqir (m. ca. 113/731-2) et Jaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765) : « Est-il licite de serrer la main d'un juif ou d'un chrétien » ? Ils répondent que l'acte est permis s'il est accompli « à travers un vêtement mais si [le juif ou le chrétien] sert ta main [directement] tu dois te la laver (*...min warāʾi al-thawb fa-in ṣāfaḥaka bi-yadihi fa-ghsil yadaka*) »[13]. De même « il est permis de prier en mettant un vêtement acheté à un musulman [sans le laver auparavant]. Cependant, s'il a été acheté à un chrétien il est licite de prier en le mettant mais seulement après l'avoir lavé »[14].

Or, d'autres traditions remontant aux imams véhiculent des positions différentes[15]. En voici quelques exemples : il est autorisé d'effectuer les ablutions rituelles avant la prière avec un objet touché par un juif ou en utilisant l'eau contenue dans un tel objet[16]. De même, il est permis de mettre des vêtements préalablement revêtus par un zoroastrien (*majūsī*)[17]. Parfois les textes font état de la perplexité des disciples face à une certaine tolérance des imams. Par exemple un disciple demande aux imams : « Comment pouvez-vous être aussi indulgents (par rapport à l'impureté des Gens du Livre) étant donné qu'ils boivent du vin et mangent du porc ? ». Les imams insistent alors sur la nécessité d'être souple[18]. D'autres fois, certaines traditions présentent les imams comme étant plus exigeants avec eux-mêmes qu'envers leurs disciples. Une question est posée à l'imam al-Ṣādiq : « Comment les musulmans doivent-ils se comporter lorsqu'ils sont à table et qu'arrive, de manière inattendue, un zoroastrien (*majūsī*) ? Doivent-ils l'inviter à partager leur repas ? » L'imam leur répond : « Personnellement, je ne me mets pas à table avec un zoroastrien, mais il me déplaît de vous interdire une chose que vous avez coutume de faire dans vos pays »[19].

---

12. Pour les détails voir les références citées dans les notes 7 et 8.
13. Voir Shirāzī, *Mawsūʿa fiqhiyya*, vol. 4, p. 184.
14. Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 77, p. 46, lignes 11-14 ; Shirāzī, *Mawsūʿa fiqhiyya*.
15. Voir Shirāzī, *Mawsūʿa fiqhiyya*, p. 194-196.
16. *Ibid*, p. 194, lignes 11-14.
17. *Ibid*, p. 194-195 (traditions diverses).
18. *Ibid*, p. 194, lignes 3-7.
19. *Ammā anā fa-lā uʾākilu al-majūsī wa-akrahu an uḥarrimu ʿalaykum shayʾan taṣnaʿūnahu fī bilādikum* (Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 74, p. 47, lignes 16-19 et voir aussi la note [*bayān*] d'al-Majlisī, *ibid*, p. 48). Notre auteur cite ici une source ancienne, le *Kitāb al-maḥāsin* d'Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m. 274/887 ou 280/893) ; voir aussi Shirāzī, *Mawsūʿa fiqhiyya*, vol. 4, p. 196.

Les deux implications principales de la question de l'impureté des *ahl al-kitāb* sont la consommation de la chaire des bêtes rituellement abattues par eux et le mariage avec des femmes issues de leurs communautés. Il faut noter que l'association des deux questions est d'origine coranique. Il s'agit du Coran 5:5 :

> Aujourd'hui, les bonnes choses vous sont permises. La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est permise, et votre nourriture leur est permise. L'union avec les femmes croyantes et de bonne condition, et avec les femmes de bonne condition faisant partie du peuple auquel le Livre a été donné avant vous, vous est permise, si vous leur avez remis le douaire, en hommes contractant une union régulière et non comme des débauchés ou des amateurs de courtisanes...

À première vue ces propos, renforcés par d'autres versets, permettent explicitement aussi bien la consommation de la nourriture que le mariage avec les femmes issues des Gens du Livre. Et pourtant ces versets ont fait l'objet d'interminables controverses entre les savants sunnites et shī'ites. Dans les sources de part et d'autre on retrouve des positions aussi bien souples que rigides. Cependant, la tendance dominante est différente dans les deux branches de l'islam. L'opinion majoritaire parmi les juristes sunnites penche du côté de l'indulgence et ce pour les deux questions. D'après les sunnites, en effet, la consommation des bêtes abattues selon le rituel des peuples du Livre est licite et il n'y a pas de mal à épouser des femmes parmi eux, bien qu'il soit évidemment préférable de se marier avec les femmes musulmanes[20].

Pour légiférer en faveur du mariage avec des femmes issues des *ahl al-kitāb,* les juristes musulmans se réfèrent à l'Histoire des premiers temps de l'islam qui relate les mariages du prophète Muḥammad et ses Compagnons avec des femmes juives ou chrétiennes. Cependant dans le droit shī'ite la tendance rigoriste est dominante. Même les savants indulgents préconisent des mesures préventives concernant le contact avec les *ahl al-kitāb*. Il va sans dire que ces savants n'ignorent pas les versets explicites du Coran, mais ils les commentent dans le sens de leur prise de position. En ce qui concerne la consommation de la nourriture, le droit shī'ite stipule que la permission coranique est à comprendre de la manière suivante : il est licite de recevoir de la part des *ahl al-kitāb* des aliments crus ou « secs » tels que les graines et les légumes (*ḥubūb wa-buqūl*). Mais sous aucun prétexte le Coran ne permet

20. Le sujet a été finement étudié par N. Tsafrir dans son mémoire de maîtrise (sous la direction de Y. Friedmann) : « Yaḥas ha-halakha ha-muslémit kelappé datot aḥérot : 'inyéné shéḥīṭa ve-nisū'īm » ([en hébreu] : « L'attitude de la loi islamique vis-à-vis des autres religions : Le problème de l'abattage rituel et du mariage »), Université Hébraïque de Jérusalem, 1988, p. 12-15 et 37-45.

de manger la viande des bêtes abattues selon les rites des Gens du Livre et les plats cuits par eux, car « la viande et les aliments humides [i.e. les plats cuits], touchés par eux sont impurs et leur consommation est interdite »[21].

Un des arguments avancés aussi bien par les shī'ites que les sunnites pour justifier l'interdiction de consommer la nourriture ou la bête rituellement abattue par les juifs et les chrétiens consiste à dire que ceux-ci n'appliquent pas la loi coranique explicite exigeant la mention du nom de Dieu (*tasmiya*) sur l'animal avant sa mise à mort[22]. Selon les savants shī'ites, même lorsque Dieu est mentionné, l'intention n'est pas juste car la croyance en Dieu des gens du Livre n'est pas exempte d'idolâtrie[23]. Les juristes sunnites traitent eux aussi des conditions de la *tasmiya*[24] mais, contrairement aux shī'ites, ils ne lient pas ce problème à la notion d'impureté des *ahl al-Kitāb*.

Le même genre d'attitude négative prédomine en ce qui concerne le mariage avec les femmes appartenant aux *ahl al-kitāb*. En effet, le mariage traditionnel avec elles n'est pas permis. L'opinion majoritaire shī'ite dans ce cas opte pour la licéité du seul mariage temporaire (*mut'a*[25]), considéré comme moins respectable que le mariage traditionnel définitif. Il est à noter que ces prises de position ne sont pas uniquement théoriques mais sont souvent strictement appliquées. Une étude significative de Sorour Soroudi[26] confirme nos conclusions en les illustrant par des exemples concrets des rapports entre juifs et shī'ites en Iran au cours des derniers siècles[27]. Il convient de préciser cependant qu'il y a toujours eu des juristes shī'ites soutenant des opinions beaucoup plus modérées. Al-Majlisī ainsi que l'Āyatu'llāh Shīrāzī, présentant un large panorama de la littérature juridique shī'ite à

21. *Fa-ammā dhabā'iḥuhum wa-kullu mā'i'in yubāshirūnahu bi-aydīhim fa-innahu najis wa-lā yaḥillu isti'māluhu* ; voir al-Ṭūsī, *al-Tibyān,* vol. 3, p. 444. *Cf. infra* note 31.
22. Voir des versets coraniques comme 2:173, 6:118 et 121.
23. Voir par exemple Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 77, p. 43, ligne 5 ; Shīrāzī, *Mawsū'a fiqhiyya*, vol. 4 p. 189, ligne 18 ; p. 19, ligne 13.
24. Voir Tsafrir, mémoire de maîtrise cité *supra*, note 20, p. 4-11.
25. Littéralement : « [Mariage du] plaisir ». Il s'agit du mariage temporaire, à durée fixée d'avance. Il n'est licite que dans le droit shi'ite. Sur le mariage *mut'a* dans le shi'isme voir I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology*, p. 302 ; Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran, Imam et Révolution*, Paris 1980, p. 32 et surtout A. Gribetz, *Strange Bedfellows : mut'at al-nisā' and mut'at al-ḥajj*, Berlin 1984.
26. S. Souroudi, « The Concept of Jewish Impurity and its Reflexion in Persian and Judeo-Persian Traditions », *Irano Judaica* 3 (1993), p. 1-29.
27. Ces questions ont été abordées plus récemment dans D. Tsadik, *Between Foreigners and Shi'is, Nineteeth-Century Iran and its Jewish Minority*, Stanford 2007, p. 20-21 et p. 240-241 (les notes). Voir aussi Z. Maghen, « Strangers and Brothers : The Ritual Status of Unbelievers in Islamic Law », *Medieval Encounters* 12/2 (2006), p. 173-223 ; *Id.*, « 'They shall not Draw Nigh': The Access of Unbelievers to Sacred Space in Islamic and Jewish Law », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 7 (2007), p. 103-131.

cet égard, mentionnent des savants anciens et modernes qui soutiennent des avis différents. Ils ajoutent tous deux cependant que la position permissive demeure marginale :

> Nos savants juristes s'accordent à considérer comme impurs des infidèles de toutes sortes sauf les juifs et les chrétiens. La majorité d'entre eux soutiennent cependant que même ces deux derniers groupes sont également impurs[28].

Il est utile maintenant de poser deux questions auxquelles on ne peut répondre que par des hypothèses. Tout d'abord, est-il possible de dire quelle est, parmi ces tendances contradictoires, la position qui représenterait le plus fidèlement l'esprit du shī'isme concernant les *ahl al-kitāb* ? Ensuite, s'agirait-il de prises de position internes au shī'isme ou bien d'influences extérieures ou encore d'une conjugaison des deux ?

En ce qui concerne la première question, d'éminents juristes shī'ites disent que la tendance représentative du shī'isme est bien la séparation d'avec « l'autre » et le devoir de le considérer comme impur. La position permissive doit être considérée comme marginale. C'est par exemple l'opinion d'Abū Ja'far al-Ṭūsī, un des plus grands docteurs duodécimains de tous les temps (m. 460/1067), aussi bien dans son commentaire monumental du Coran[29] que dans ses écrits juridiques[30]. Al-Ṭūsī justifie de deux manières l'existence des opinions tolérantes et permissives sur les questions qui nous occupent :

(a) D'abord la dissimulation tactique, la fameuse pratique de la *taqiyya* (précaution), c'est-à-dire la nécessité de cacher une trop grande divergence par rapport aux points de vue sunnites. Autrement dit le fait de dissimuler, de la part des shī'ites, de leurs propres opinions au sujet des *ahl al-kitāb* en présence des sunnites hostiles.

(b) Ensuite, la notion d'« absence de consentement » c'est-à-dire que la consommation des animaux rituellement abattus par des juifs et des chrétiens ou le mariage avec une femme issue de ces derniers ne sont permis que dans le cas où la vie du fidèle shī'ite est en danger[31].

---

28. Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 67, p. 44, lignes 9-11 ; Shīrāzī, *Mawsū'a fiqhiyya*, vol. 4. p. 182-208 (à la p. 190, Shīrāzī émet une opinion semblable à celle de Majlisī).
29. Voir *supra* note 6.
30. Tout particulièrement dans son livre *al-Istibṣār fī mā khtulifa min al-akhbār* (Najaf 1375/1956-1376/1957), considéré comme un des quatre livres canoniques du Ḥadīth shi'ite imamite.
31. Voir la formulation d'al-Ṭūsī : « L'urgence d'une situation permet [la consommation de] la chair de l'animal [non-rituellement abattu]. Elle permet même [la consommation de bêtes abattues] par une personne hostile à l'islam (*li-anna al-ḍarūrata tuḥillu al-mītata fakayfa dhabīḥat man khālafa al-islām* » [al-Ṭūsī, *al-Istibṣār*, vol. 4, p. 88]). Pour une discussion détaillée de ces questions voir *ibid*., vol. 3, p. 178-181 et plus particulièrement p. 180-181

Al-Shīrāzīī mentionne les mêmes considérations et offre une explication supplémentaire en relevant deux défauts techniques dans plusieurs des traditions permissives. (a) la faiblesse de la chaîne des transmetteurs du Ḥadīth (*sanad ḍa'īf*) ; (b) Certaines de ces traditions proviennent des transmetteurs isolés (*akhbār al-āḥād*)[32]. Il s'agit d'arguments classiques utilisés pour dénoncer une opinion jugée incorrecte et non représentative du shī'isme. La justification par la *taqiyya* est constante, expliquant et justifiant des opinions incohérentes, contradictoires voire inattendues. Un bon exemple est illustré par le cas du Libanais Muḥammad Ḥusayn Faḍl'allāh, une des grandes autorités shī'ites duodécimaines contemporaines. Dans son volumineux commentaire coranique, traitant du sujet de la pureté des Gens du Livre, il écrit :

> En ce qui concerne la question de la pureté, plusieurs de nos savants (shī'ites) modernes sont enclins à considérer les *ahl al-kitāb* comme purs, alors qu'ils considèrent les autres infidèles associationnistes comme impurs. Cela est aussi notre opinion[33].

Nous pensons que la doctrine de la *taqiyya* sert de toile de fond à la conception de Faḍl'allāh. Son souhait d'être considéré comme un savant non-sectaire s'intéressant non seulement à sa communauté shī'ite libanaise mais à l'islam dans sa totalité l'aurait ainsi poussé à occulter les différences entre sunnites et shī'ites, en minimisant les divergences entre les camps et en mettant l'accent sur leur dénominateur commun[34]. Cette attitude qu'Emanuel Sivan qualifie d'« *œcuménique* », caractérise non seulement les prises de positions de Faḍl'allāh mais aussi celles de nombreux savants de la mouvance khomeyniste. D'après Sivan, cette attitude a pour objectif « l'exportation de la Révolution islamique ». En même temps, dans des écrits shī'ites (composés donc pour les besoins internes de la communauté) l'accent est mis sur les aspects spécifiques du shī'isme c'est-à-dire son attitude souvent

---

(*bāb taḥrīm nikāḥ al-kawāfir min sā'ir aṣnāf al-kuffār);* vol. 4, p. 81-87 (*bāb dhabā'iḥ al-kuffār).* Concernant les positions permissives vis-à-vis des *ahl-al kitāb* voir p. 81-82 du même volume.

32. Voir Shīrāzī, *Mawsū'a fiqhiyya*, vol. 4, p. 198. La problématique des traditions isolées (*akhbār al-āḥād)* a été âprement débattue parmi les savants shi'ites, voir à ce sujet par exemple H. Modarressi Ṭabāṭabā'ī, *An Introduction to Shī'ī Law : Bibliographical Study*, Londres 1984, p. 23-58 ; M. A. Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmite », *Studia Islamica* 85 (1997), p. 5-39, tout particulièrement p. 22-24.

33. Voir Ḥusayn Faḍl'allāh, *Min waḥy al-qur'ān*, Beyrouth 1407/1987 – 1410/1989, 10 volumes ; voir vol. 3, partie VIII, p. 74, dans son commentaire du verset coranique 5:5.

34. Cette attitude de Faḍl'allāh – à savoir des prises de positions proches des sunnites – est perceptible dans plusieurs endroits de son commentaire coranique et ses autres ouvrages tels qu'*al-Ḥiwār fī-l-qur'ān*, Beyrouth 1405/1985, et *Min ajl al-islām*, Beyrouth 1409/1989.

exclusiviste et anti-sunnite[35]. Autrement dit cette tendance à cacher les véritables prises de positions shī'ites – qu'elle soit motivée par la crainte de la réaction du rival sunnite que par le désir de lui ressembler – est une illustration manifeste de la pratique de la *taqiyya*[36].

Pour ce qui est la seconde question – à savoir, rappelons-le, celle des origines de la position shī'ite concernant l'impureté des *ahl-al kitāb* – il est difficile, dans l'état actuel de la recherche, de se faire une opinion définitive. Il est cependant possible d'émettre quelques hypothèses. Commençons par celles déjà proposées par des islamologues reconnus. I. Goldziher a traité la question dans son article magistral « Islamisme et Parsisme ». Il y souligne les ressemblances remarquables entre les lois régissant la pureté et l'impureté chez les zoroastriens et chez les shī'ites[37]. L'étude déjà mentionnée de S. Soroudi enrichit les découvertes de Goldziher par de nouvelles données. De nombreuses restrictions posées par le droit zoroastrien, afin de protéger la pureté des fidèles en contact avec un non-zoroastrien ou un zoroastrien pêcheur ou apostat, ressemblent de façon remarquable aux règles de pureté shī'ites. Par exemple, la religion zoroastrienne interdit à ses fidèles de s'attabler en compagnie d'un hérétique (*druvand*) ou d'un musulman. De plus, il est interdit de consommer la viande d'une bête rituellement abattue par ces derniers. Il n'est pas permis non plus de consommer de la graisse qui a été préparée par un hérétique, d'utiliser de l'eau ou des ustensiles touchés par un hérétique ou un musulman, d'accéder à un lieu de culte autre que le zoroastrisme ou de toucher les objets de culte qui s'y trouvent[38].

---

35. Voir E. Sivan, « Be-tiṣlo shel Khomeini (en hébreu = In the shaddow of Khomeini) », dans idem, *Qana'ei Ha-Islam (Radical Islam : Medieval Theology and Modern Practice*), Tel-Aviv 1986, p. 187-222 et p. 240-247 (les notes), et tout particulièrement p. 211-222. Le livre a été traduit de l'anglais mais ce chapitre sur le shi'isme n'apparaît que dans la version hébraïque. Voir aussi H. Lazarus-Yafeh, « Ha-shī'a be-torato ha-polităit shel Khumaynī » (« The Shi'ite Aspect of Khumayni's Political Thought », *Ha-Mizrah he-Hadash* ([en hébreu] = *The New East*), Quarterly of the Israel Oriental Society 30 (1981), p. 99-106.

36. Sur cette pratique et les doctrines qui la sous-tendent voir E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī Views on *Taqiyya* », *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), p. 395-402, réimprimé in *Id., Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, chap. 3 ; *Id.*, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans *Secrecy and Concealment : Studies in the History of Mediterranean and New Eastern Religions*, éd. H. Kippenberg and G. G. Stroumsa, Leyde 1995, p. 345-380. Sur la dissimulation tactique du shī'isme pour se rapprocher du sunnisme, voir aussi M. A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris 2004, p. 181-194 (surtout p. 187 sq.) et chez les savants shi'ites contemporains, p. 207 sq. surtout p. 224-225.

37. Voir I. Goldziher « Islamisme et Parsisme », p. 232-260. Plus tard Goldziher a résumé ses conclusions dans son *Vorlesungen über den Islam (= Introduction to Islamic Theology and Law)*, cité *supra* note 4.

38. S. Soroudi, « The Concept of Jewish Impurity », p. 8-13. Sur les rapports entre le shī'isme et la religion zoroastrienne voir aussi B. Lewis, *The Jews of Islam*, New York 1984, p. 34.

A. J. Wensinck, quant à lui, suggère que l'islam (toutes tendances confondues) a été, dès ses débuts, massivement influencé par des sources juives. D'après lui, cette influence peut expliquer les positions rigoristes du shī'isme concernant l'impureté des non-musulmans et la question de la consommation de leur nourriture[39]. Cette opinion est partagée par Michael Cook qui détecte des influences juives dans les écoles juridiques musulmanes développées en Irak et tout particulièrement dans le shī'isme duodécimain[40].

Sans nier la vraisemblance de ces deux hypothèses, dont la première nous paraît plus plausible, on peut en proposer une troisième laquelle expliquerait le développement de la doctrine de l'impureté à partir de concepts internes au shī'isme. On peut en effet penser que l'attitude vis-à-vis de l'autre et le besoin de séparation se sont développés dans le shī'isme à partir de la prise de conscience de sa singularité et de son élection. Peut-être le statut minoritaire du shī'isme au sein de l'islam l'a amené à développer une doctrine d'élection et de supériorité par rapport aux musulmans sunnites et aux non-musulmans. Les shī'ites considèrent comme appartenant à une communauté d'élus que Dieu a choisie avant même la création du monde sensible. Cette notion se manifeste de plusieurs façons. D'après la doctrine shī'ite, les imams et leurs fidèles ont été créés d'une agile particulière (*ṭīna*) extraite du Trône divin. Cette « matière première » n'est pas mélangée avec celle avec laquelle tout le reste de l'humanité a été créé. Il s'agit de la principale prise de position des shī'ites mais il existe des traditions qui la nuancent, par exemple la tradition sur le mélange des argiles (*ikhtilāṭ al-ṭīnatayn*)[41]. De plus, la lumière divine traverse les imams qui sont considérés selon le shī'ite des êtres choisis par Dieu. Biens d'autres conceptions vont dans le même sens. À l'opposé, les infidèles c'est-à-dire les adversaires des shī'ites ont été créés d'une matière inférieure et impure tirée de l'enfer[42]. Cette perception de soi en tant que communauté d'élus peut expliquer l'existence de règles juridiques ayant pour objectif de consolider les barrières entre les élus et la masse, les purs et les impurs. Il est cependant à noter que le même genre d'attitude existe, sous une forme ou une autre, aussi bien dans le zoroastrisme que le judaïsme.

---

39. Voir A. J. Wensinck, « Nadjis », *Encyclopédie de l'islam*, vol. 7, p. 871-872.
40. Voir M. Cook, « Early Islamic Dietary Law », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 217-277.
41. Voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 218.
42. Sur ces fondements de la foi et des doctrines shī'ites voir par ex. U. Rubin, « Preexistence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 62-112 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel : Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris – Lagrasse 1992, p. 73-111 ; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Jérusalem – Leyde 1999, p. 130-140.

Le sentiment d'élection et le fait d'être une minorité persécutée tout au long de son histoire peuvent expliquer le besoin d'isolement et de séparation. Mary Boyce, éminente spécialiste des religions iraniennes anciennes, soutient que dans la religion zoroastrienne un rapport similaire existe toujours entre une théologie de l'élection et ses implications cultuelles et juridiques à travers un système rigoureux de lois de pureté et d'impureté. « Les lois de pureté [dans le zoroastrisme] », écrit Boyce, « puisent leur force de leur base doctrinale fondée dans le dualisme de Zoroastre qui conçoit le monde comme le champ d'un conflit éternel entre le Bien, dont la pureté fait évidemment partie, et le Mal qui met constamment en danger le Bien et la pureté »[43].

Une dialectique similaire est perceptible dans les écrits des sectes juives de la Mer Morte entre une théologie de l'élection et de la supériorité d'une communauté d'une part, et un système rigoureux de lois de pureté d'autre part[44]. Par ailleurs, la possibilité d'une influence des religions iraniennes sur ces écrits est un thème important qu'on ne peut évidemment pas aborder ici. La recherche en histoire comparée des religions peut mettre en lumière d'autres croyances comportant ce genre de dialectique. Notre hypothèse, selon laquelle les règles de pureté du shī'isme sont les conséquences d'une tension intrinsèque de cette religion n'exclut pas l'hypothèse des influences extérieures mais peut la compléter.

Fils d'Israël, prototypes et témoins de la *préexistence des shī'ites*

Dans une prise de position diamétralement opposée à la première, le shī'isme s'identifie avec le peuple d'Israël. Voyons les choses de plus près.

L'idée du peuple d'Israël comme prototype de la shī'a est exprimée dans des traditions exégétiques attribuées aux imams Muḥammad al-Bāqir et Ja'far al-Ṣādiq. Dans leurs commentaires du verset coranique 2:47 (identique au verset 2:122) – « O fils d'Israël ! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés ! Je vous ai préférés à tous les mondes », les premiers commentaires coraniques imamites attribuent à l'imam al-Ṣādiq l'idée selon laquelle, au niveau de la signification ésotérique du verset, le véritable peuple élu dont

43. « Purity laws derive their strength from their firm doctrinal basis that is Zoroaster's dualistic concept of the world as a place of unremitting conflict between goodness, of which purity is a part, and evil, by which that goodness and purity are constantly threatened », M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Londres 1975, p. 295-296.

44. Pour les lois de pureté des sectes de la Mer Morte voir par ex. L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls : Courts, Testimony and the Penal Code*, California 1983, p. 161-162, 167-168, 172-173 ; *Id., Halikha, Halakha u-Meshiḥiyūt be-Khat Midbar Yehuda* ([en hébreu] = *Law, Custom and Messianism in the Dead Sea Sects*), Jerusalem 1993, p. 248-257, 287-298. Nous ne faisons ici qu'une allusion aux ressemblances entre les croyances messianiques des sectes de la Mer Morte et celles du shī'isme. Le sujet mérite une étude à part.

il y est question n'est autre que la famille du Prophčte Muḥammad, c'est-à-dire les imams shīʿites. Les deux traditions qui vont suivre figurent dans le *Tafsīr* d'Abū l-Naḍr Muḥammad b. Masʿūd al-ʿAyyāshī (mort pendant la première moitié du IVe/Xe siècle). Elles illustrent clairement cette orientation :

> J'ai questionné Abū ʿAbd Allāh (= l'imam al-Ṣādiq) sur la parole divine : « O fils d'Israël ! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés ! Je vous ai préférés à tous les mondes ». Il m'a répondu : « il s'agit tout particulièrement (ou « exclusivement »[45]) de nous (i.e. les imams) »[46].
> Je l'ai questionné (i.e. le même imam al-Ṣādiq) sur la Parole (de Dieu) : « O fils d'Israël… ». Il m'a répondu : « ce verset se réfère tout particulièrement (ou « exclusivement ») à la famille de Muḥammad »[47].

On trouve dans le même ouvrage une autre illustration de cette identification de la famille de Muḥammad, c'est-à-dire de la shīʿa, avec le peuple d'Israël. Le Prophète aurait dit : « Je suis ʿAbd Allāh et mon nom est Aḥmad[48] et je suis aussi le fils de ʿAbd Allāh et mon nom est Israël[49]. Tout ce que Dieu a ordonné à Israël, Il l'a ordonné à moi aussi et partout où Il s'est référé à lui, Il s'est référé à moi aussi » (*anā ʿabd allāh, ismī Aḥmad wa-anā (ibn*[50]*) ʿabd allāh ismī Isrāʾīl, fa-mā amarahu fa-qad amaranī wa-mā ʿanāhu fa-qad ʿanānī*)[51]. Cette tradition repose sur un jeu de mots sur les deux significations du nom ʿAbd Allāh : son sens littéral « serviteur de Dieu » et l'allusion au nom du père du Prophète. L'implication de cette identification de Muḥammad avec Israël/Jacob c'est que le Prophète et ses descendants sont considérés comme la continuation des Israélites de la Bible. Une interprétation de cette tradition est offerte par al-Majlisī :

> La parole divine « O fils d'Israël ! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés ! Je vous ai préféré à tous les mondes » peut s'entendre dans le

---

45. L'adverbe *khāṣṣatan* signifie soit « en particulier » soit « exclusivement ». En ce qui concerne la seconde acception, moins fréquente, voir R. Dozy, *Suppléments aux dictionnaires arabes*, Leyde 1881, vol. 1, p. 375a.
46. *Sa'altu abā ʿAbd Allāh ʿan qawli llāh* : « *yā banī isrāʾīla udhkurū niʿmatī allatī anʿamtu ʿalaykun…* » *qāla : « hum naḥnu khāṣṣatan* », *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, éd. Hāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, Qom 1380H, vol. 1, p. 44, tradition 43, cité aussi par al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 24, p. 397.
47. *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, vol. 1, p. 44, tradition 44, cité par al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 24, p. 397.
48. Comme on le sait, Aḥmad est dite être l'appellation allusive de Muḥammad dans le Coran 61:5.
49. La tradition fait référence à la figure biblique de Jacob qui fut par la suite appelé Israël : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu et contre tous les hommes et tu l'as emporté. » (Genèse 32:29, trad. de la *Bible de Jérusalem* par les pères dominicains de d'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem).
50. Voir les notes de Hāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, l'éditeur du *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, vol. 1, p. 44, notes 5-6. L'éditeur s'y réfère à al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 24, p. 397-398.
51. Al-ʿAyyāshī, *ibid.* ; Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 1, p. 44, tradition 45.

> sens ésotérique comme faisant référence à la famille de Muḥammad, car [le nom] Israël signifie ʿAdb Allāh[52] (serviteur de Dieu). [Selon le ḥadīth du Prophète :] « je suis le fils de ʿAbd Allāh et je suis [aussi] ʿAbd Allāh », comme le dit Dieu (= Coran 17:1) : « Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur[53] de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée… ». Par conséquent, toutes les mentions positives des fils d'Israël les concernent au niveau exotérique (*ẓāhir*), alors qu'au niveau ésotérique (*bāṭin*), elles me concernent, moi, et ma maisonnée[54].

Parallèlement à cette première tendance d'identification de la shīʿa aux fils d'Israël biblique, les sources duodécimaines font état d'une seconde où les descendants d'Israël sont présentés comme des prototypes ou des préfigurations de la shīʿa. Ainsi les Hébreux de la Bible, mais aussi du Coran, victimes de l'oppression de Pharaon en Égypte, sont considérés comme les modèles des shīʿites. Leurs souffrances symbolisent celles que les shīʿites subissent de la part de leurs ennemis. De la même façon, la délivrance des Hébreux du joug des Égyptiens et leur victoire finale sur ces derniers sont présentées comme un message d'espoir présageant la victoire des shīʿites sur leurs ennemis. L'un des fondements coraniques sur lequel s'appuie cette conception sont les versets 28:3-6:

> Nous te racontons, en toute vérité, à l'intention d'un peuple qui croit, l'histoire de Moïse et de Pharaon. Pharaon était hautain sur la terre [d'Égypte]. Il avait réparti les habitants en partis (*shiyaʿn*). Il cherchait à affaiblir un groupe d'entre eux : il égorgeait leurs fils et laissait vivre leurs filles. C'était un fauteur de désordre. Mais nous voulions favoriser ceux qui avaient été humiliés sur la terre (*alladhīna ustuḍʿifū fī-l-arḍ*) ; nous voulions en faire des chefs (*aʾimma*), des héritiers (*wārithūna*), nous voulions les établir sur la terre et montrer ainsi à Pharaon, à Hāmān et à leurs armées, *de leur part* (*minhum*), ce contre quoi ils devaient se garder.

Certains termes utilisés ici ont un sens technique pour les shīʿites lesquels n'ont pas hésité à les exploiter pour les besoins de leur cause. Le mot *aʾimma* (« chefs » ou « imams ») ainsi que d'autres termes dérivés de la même racine *a.m.m* sont entendus comme des références à l'institution de l'imamat et aux diverses doctrines qui s'y rattachent ; le mot *wārithūna* (« héritiers ») est compris comme désignant les imams, ceux que le shīʿisme considère comme les seuls successeurs légitimes du Prophète Muḥammad.

---

52. Ce n'est que partiellement vrai. Le terme hébreu « Israël » contient l'élément théophore *el* qui signifie Dieu (Allāh). Mais on comprend mal comment l'élément *ʿabd* (serviteur) est associé au mot.
53. Selon les exégètes, ce « serviteur » désigne Muḥammad.
54. Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 24, p. 397-398 (cité par l'éditeur du *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, vol. 1, p. 44, note 6) ; voir aussi Hāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī (m. 1693/1107 ou en 1697/1109), *al-Burhān fī tafsīr al-qurʾān*, Téhéran, n.d, vol. 1, p. 95.

De la même façon, l'expression *alladhīna ustuḍ'ifū fī-l-arḍ* (« ceux qui avaient été humiliés sur la terre ») est traditionnellement considérée comme faisant allusion aux shī'ites, minorité persécutée, presque tout au long de l'histoire[55]. 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (mort au cours de la première moitié du IVe/Xe siècle), l'un des commentateurs les plus célèbres du shī'isme duodécimain ancien, propose l'interprétation suivante :

> Dieu a informé Son Prophète [Muḥammad] des injustices et des persécutions que les compagnons de Moïse ont subies de la part de Pharaon, afin que ce [récit] le console de ce que lui et sa famille allaient subir de la part de son propre peuple. Après cette consolation, [Dieu] lui annonça que Son Grâce les atteindra [i.e. lui et sa famille] en faisant d'eux ses califes sur terre et les imams (*a'imma*) de Son peuple. [À la fin des temps], Il les fera revenir à la vie, aussi bien eux que leurs ennemis afin que ces derniers subissent leur châtiment... [L'expression coranique] « De leur part » (*minhum*) désigne la famille de Muḥammad. [tout comme l'expression] « ce contre quoi ils étaient en garde » (*mā kānū yaḥdharūna*) se rapporte aux injustices et aux persécutions subies par eux. Si ce verset avait été révélé au sujet de Moïse et Pharaon, [Dieu] aurait dit : « nous voulions... montrer ainsi à Pharaon, à Hāmān et à leurs armées ce contre quoi ils étaient mis en garde *par lui* », c'est-à-dire par Moïse ; autrement dit, Dieu n'aurait pas dit d'*eux*. Le fait que les mots « nous voulions favoriser ceux qui avaient été humiliés sur la terre ; nous voulions en faire des chefs, des héritiers » figurent au début de la phrase suggère qu'il faut considérer ces mots destinés au Prophète et que les promesses de Dieu adressées à Son messager se réaliseront après [la mort de ce dernier]. Dieu a mentionné Moïse et les fils d'Israël ainsi que leurs ennemis – Pharaon, Hāmān et leurs troupes – pour qu'ils servent d'exemple [à la shī'a]. Dieu a dit : Pharaon tuait les fils d'Israël et leur faisait du mal, mais ensuite Dieu donna à Moïse la victoire sur Pharaon et les compagnons de celui-ci en anéantissant ces derniers. De la même façon, la famille du Messager de Dieu endurera l'injustice et l'iniquité, mais par la suite Dieu les fera revenir en ce monde, eux et leurs ennemis, afin que les premiers puissent mettre à mort les seconds[56].

De tels parallélismes entre la destinée des Israélites de la Bible souffrant sous le joug de Pharaon et celles des shī'ites dominés par leurs ennemis sont récurrents dans les écrits shi'ites. Dans le commentaire coranique d'Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī (m. 548/1153), ce concept est exprimé en termes plus généraux : « Nous voulions favoriser ceux qui avaient été humiliés sur la terre (*alladhīna ustuḍ'ifū fī-l-arḍ*) », Sayyid al-'Ābidīn Alī b. al-Ḥusayn (le quatrième imam, mort en 94/712 ou en 95/713) commente ainsi ce verset : « Les

---

55. D'où l'expression *al-mustaḍ'afūn fī l-arḍ* (les humiliés sur terre), une des désignations usuelles de la communauté shī'ite.
56. 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, éd. al-Ṭayyib al-Mūsawī al-Jazā'irī, Najaf 1386-1387H, vol. 2, p. 134.

justes qui sont parmi nous, nous la maisonnée [du Prophète] et nos fidèles, nous occupons le rang de Moïse et ses fidèles, tandis que nos ennemis et leurs partisans occupent le rang de Pharaon et ses partisans »[57].

Une autre analogie entre la destinée du peuple d'Israël en Égypte et celle des shī'ites est établie à travers une tradition rapportée dans le *Tafsīr al-'Ayyāshī* concernant le verset 11:72 : « Elle [Sarah] a dit : "Malheur a moi ! [...] Enfanterai-je alors que je suis une vieille ?" » (*qālat yā waylatī aalidu wa-anā 'ajūz ?*). Ces paroles de Sarah qui sont traditionnellement interprétées comme une façon de mettre en doute la toute-puissance divine ont été considérées comme la cause de la condamnation de ses descendants, c'est-à-dire les Israélites, à l'esclavage sous le joug des Égyptiens pendant quatre cents ans. Mais après la repentance des Israélites[58], la tradition nous dit que Dieu a enlevé cent soixante-dix ans de la durée de leur esclavage. La morale de ce récit, selon une tradition remontant à l'imam al-Ṣādiq, est que si les shī'ites suivaient l'exemple de leurs prédécesseurs israélites en se repentant, Dieu serait clément à leur égard et hâterait leur délivrance ; dans le cas contraire, leur souffrance se prolongera jusqu'à son terme[59].

L'épisode biblique de Gédéon soumettant ses guerriers à l'épreuve de l'eau à la source de Harod (Juges 7:4-8), dont on trouve un écho dans le Coran (2:247-250)[60], a fourni à nos auteurs une autre histoire édifiante. La conclusion de cette histoire coranique (« Combien de fois une petite troupe d'hommes a vaincu une troupe nombreuse, avec la permission de Dieu » [*kam min fi'atin qalīlatin ghalabat fi'atan kathīratan bi-idhni llāhi*]) a manifestement contribué à faire percevoir ce récit comme une illustration supplémentaire de la victoire d'une minorité faible et juste sur une majorité puissante et inique[61].

---

57. *Inna al-abrāra minnā āl al-bayt wa-shī'atahum bi-manzilat Mūsā wa-shī'atihi wa-inna 'aduwwanā wa-ashyā'ahu bi-manzilati Fir'awna wa-ashyā'ihi* (Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Beyrouth, n.d., vol. 5, part 20, p. 264, cité par Sharaf al-Dīn 'Alī al-Ḥusaynī al-Astarābādī, *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira fī faḍā'il al-'itra al-ṭāhira*, Qom 1407H, p. 414 ; Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 24, p. 168-169).

58. Littéralement : « Ils pleurèrent Dieu (*ḍajjū wa-bakaw ilā llāh*) ».

59. *Hākadhā antum law fa'altum la-farraja 'annā, fa-ammā idhā lam takūnū fa-inna al-amra yantahī ilā muntahāhu* (*Tafsīr al-'Ayyāshī*, vol 2, p. 154, tradition 49, cité par al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 52, p. 131-132, tradition 34). Voir aussi al-Kulaynī, *al-Kāfī*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran 1355/1955 – 1377/1957, vol. 8, p. 175 (cité par al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 53, p. 93-94) où les versets 17:4-6, qui évoquent explicitement les descendants d'Israël, sont interprétés comme une prédiction du martyr de l'imam al-Ḥusayn et de l'avènement du rédempteur shi'ite, le *qā'im*.

60. Il faut noter cependant que dans le récit coranique, Gédéon est remplacé par Saül nommé Ṭālūt ; voir H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, 2e édition, p. 368 ; voir aussi M. M. Bar-Asher, « Saül », dans *Dictionnaire du Coran*, dir. M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 793-795.

61. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 8, p. 292-293, tradition 498. Un récit biblique similaire raconte comment la tribu d'Ephraïm fut postée sur les gués du Jourdain pour mettre les

Il est frappant de constater que des traditions shī'ites de ce genre se réfèrent principalement à l'époque de la servitude égyptienne et à celle des pérégrinations dans le désert. De fait, la plupart des figures bibliques choisies comme paradigmes remontent à cette période. Il en va de même pour les ennemis des Israélites que les shi'ites identifient à leurs propres adversaires. Parmi ces ḥadīth-s se trouve la fameuse « tradition du rang » (*ḥadīth al-manzila*) selon laquelle Muḥammad aurait dit au moment de désigner 'Alī comme son successeur : « ton rang par rapport au mien est semblable à celui d'Aaron par rapport à Moïse » (*anta minnī bi-manzilat Hārūn min Mūsā*)[62]. Dans la tradition musulmane, les noms des deux fils de 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn, sont interprétés comme étant la traduction littérale des noms *Shabar* et *Shubayr*, deux des fils d'Aaron[63]. De la même façon, les appellations péjoratives par lesquelles les shī'ites désignent les trois premiers califes : *'ijl hādhihi al-umma* (« le veau de cette communauté »[64]), *Fir'awn hādhihi al-umma* (« le Pharaon de cette communauté »), ou encore *Sāmirī hādhihi al-umma* (« Le Samaritain de cette communauté »), se réfèrent pour la plupart à des personnages et à des événements qui remontent à ces mêmes époques bibliques. Enfin, il convient de mentionner le cas du titre *rāfiḍa* ou *rawāfiḍ* (littéralement « ceux qui rejettent ») l'une des appellations les plus usuelles des shī'ites, aussi bien par eux-mêmes que par leurs adversaires. Dans son article « The Term Rāfiḍa in Early Imāmi Shī'ī Usage »[65], Etan Kohlberg analyse les diverses explica-

---

Galaadites à l'épreuve (Juges, 6-12:5). Pour une étude lumineuse de ce récit et de ses parallèles éventuels dans le Coran, voir U. Rubin, *Between Bible and Qur'ān : The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton 1999, p. 83-99. Voir aussi E. Kohlberg, « In Praise of the Few », *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, éd. G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely, Oxford 2000, p. 149-162.

62. Sur ce fameux ḥadīth shī'ite, voir par ex., Y. Friedman, *Prophecy Continuous : Aspects of Aḥmadī Religious Thoughts and its Medieval Background*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1989, p. 58-59 ; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 156-157.

63. Ces deux noms sont dits être les dérivés de la racine hébraïco-araméenne *sh.p.r* qui, comme la racine arabe *ḥ.s.n.*, signifie « être beau, joli, gracieux ». Sur cette appellation décernée à Ḥasan et Ḥusayn, voir par ex. Muḥammad b. al-Nu'mān al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022), *Kitāb al-ikhtiṣāṣ*, Beyrouth 1402/1982, p. 37 ; M. J. Kister, « *Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja* : A Study of an Early Tradition », *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 233. ; M. Ayoub *Redemptive Suffering in Islam : A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrāā' in Twelver Shi'ism*, La Haye – Paris – New York 1978, p. 73. Voir aussi S. M. Wasserstorm, « The Shī'īs are the Jews of our Community », *Israel Oriental Studies* 14 (1994), p. 297-324, en particulier p. 299 (repris dans *Id.*, *Between Muslim and Jews : The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, p. 93-135) où il est question d'un troisième fils de 'Alī (nommé Muḥsin), dont le nom serait une traduction littérale de Mushbir, nom présumé du troisième fils d'Aaron.

64. Sur ces appellations péjoratives dans l'exégèse duodécimaine, voir M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis,* p. 113-120.

65. Publié dans *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), p. 1-9 (réimprimé dans E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, ch. IV).

tions sur l'origine de cette appellation. Parmi celles-ci, il y en a une selon laquelle ce titre aurait été donné aux soixante-dix fils d'Israël qui, après avoir accordé leur soutien à Pharaon, le rejetèrent (*rafaḍū*) lorsqu'ils découvrirent qu'il avait renié la vraie religion. Ils ajoutèrent alors foi à la religion de Moïse. Depuis lors, Dieu a réservé ce titre pour les shī'ites, désignant donc à l'origine un groupe de juifs élus[66]. Kohlberg montre également qu'il existe d'autres versions de ce récit où « les proto-Rāfiḍites sont des Égyptiens courageux qui, après avoir découvert la vérité, abandonnèrent Pharaon »[67].

À mon sens, si cette période de l'histoire biblique a été particulièrement choisie comme modèle pour les shī'ites, c'est qu'elle comporte deux éléments susceptibles d'inspirer un sentiment d'identification : tout d'abord, l'histoire d'une persécution subie par une minorité ; ensuite, le fait que cette histoire se termine par la délivrance accordée par Dieu à cette minorité. Les shī'ites se donnaient ainsi une perspective optimiste au milieu des persécutions subies sous le joug de leurs ennemis, les Omeyyades et les Abbassides, pour ne citer qu'eux.

Les traditions shi'ites duodécimaines qui traitent de la « Pré-Histoire » de la shī'a aux époques les plus reculées attribuent un autre rôle capital aux fils d'Israël. Les shī'ites sont le dernier maillon d'une longue chaîne d'amis ou d'alliés (*walī*, pl. *awliyā'*) de Dieu dont l'origine remonte aux mondes spirituels d'avant l'univers physique. Depuis ces mondes d'avant le monde, ils ont accordé leur loyauté ou leur amour sacré (*walāya*)[68] aux imams, même aux temps préexistentiels où ils n'étaient que des ombres (*aẓilla*) ou des particules (*dharr*). En fait, la *walāya* consiste le cœur de la véritable foi. Voici ce qu'en dit une tradition attribuée à l'imam Muḥammad al-Bāqir : « Les messagers que Dieu a envoyés n'avaient d'autre mission que (de prêcher) la loyauté ou l'amour sacré (*walāya*) à notre égard et la dissociation (*barā'a*) d'avec nos ennemis »[69].

L'ancienneté de la doctrine de la *walāya* est soulignée par exemple dans de nombreuses traditions décrivant les divers châtiments dont sont frappés les individus et les groupes vivant dans les temps antiques pour avoir manqué de loyauté ou d'amour à l'égard de l'Imam éternel, notamment symbolisé par 'Alī et les imams de la famille prophétique. C'est ainsi que l'expulsion d'Adam hors du Jardin d'Éden est expliquée par son refus

66. *Ibid*., p. 3.
67. *Ibid*., p. 3-4.
68. Voir l'étude minutieuse de M. A. Amir-Moezzi, « Note à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), p. 722-741 (repris dans *Id*., *La religion discrète : Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 177-207).
69. *Tafsīr al-'Ayyāshī*, vol. 2, p. 258, tradition 25. Voir aussi Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣaffār al-Qummī (m. en 290/903), *Baṣā'ir al-darajāt*, Tabriz 1380H, p. 72, tradition 1 ; p. 74, tradition 2 ; M. A. Amir-Moezzi, « Note à propos de la *walāya* », *passim*.

de témoigner sa loyauté et son amour à la famille du Prophète[70]. De même, si le prophète Jonas fut précipité dans la mer et avalé par un grand poisson, ce n'était pas seulement parce qu'il avait manqué à la mission divine, mais aussi parce qu'il avait refusé d'accorder sa loyauté à ʿAlī[71]. S'il ne s'était pas repenti de son refus opiniâtre et « qu'il n'avait pas été au nombre de ceux qui confessent (leur loyauté/amour à l'égard de ʿAlī), il serait resté dans le ventre du poisson jusqu'au Jour de la Résurrection » (*fa-lawlā annahu kāna min al-muqirrīn*[72] *la-labitha fī baṭnihi ilā yawmi yubʿathūna*), comme il est dit dans le Coran (37:143-144)[73]. Différentes sources duodécimaines rapportent que les châtiments encourus par d'autres prophètes parmi lesquels Adam, Noé, Abraham, Joseph, David et Job étaient dus à la même raison[74].

Selon une autre tradition, certains des fils d'Israël furent transformés en poissons, en lézards et en rongeurs, parce qu'ils avaient, eux aussi, refusé de témoigner leur loyauté à ʿAlī, symbole de la *walāya* par excellence. Cette tradition figure dans le commentaire d'al-ʿAyyāshī du verset 7:163 : « Interroge-les sur la cité qui était établie au bord de la mer. Ses habitants négligeaient le sabbat, quand les poissons se présentaient à eux. » Le commentaire le plus répandu de ce verset considère qu'il y est question d'une des cités d'Israël[75]. dont les habitants juifs se métamorphosèrent en singes pour avoir profané le sabbat[76]. Bien qu'elle semble connaître cette interprétation, la tradition rapportée par al-ʿAyyāshī associe ce verset à une légende édifiante visant à enseigner l'importance de la doctrine de la *walāya*. La voici dans ses grandes lignes : ʿAlī conduit certains fidèles au bord de la mer afin de leur montrer les secrets de la *walāya* au moyen de ses pouvoirs mira-

---

70. Voir par exemple, *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, vol. 1, p. 44, tradition 27. *Cf.* E. Kohlberg, « Some Shīʿī Views of the Antediluvian World », *Studia islamica* 52 (1980), p. 41-66 (repris dans *Id.*, *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*, ch. IV) ; M. A. Amir-Moezzi, « Note à propos de la *walāya* imamite », p. 733-734. Notons que la croyance en l'existence des shiʿites aux époques les plus reculées constitue le sujet d'un ouvrage important comme le *Ithbāt al-waṣiyya* attribué à l'historien Abū l-Ḥasan al-Masʿūdī (m. 345/956).
71. Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt*, Najaf 1410/1990, p. 94, lignes 14-24. *Cf.* aussi al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣāʾir al-darajāt*, p. 75, tradition 1. Voir aussi M. A. Amir-Moezzi, « Note à propos de la *walāya* imamite », p. 734.
72. Il s'agit d'une variante de lecture coranique (*qirāʾa*) exceptionnelle. Dans la Vulgate officielle dite de ʿUthmān nous avons la leçon *musabbiḥīn* (ceux qui célèbrent les louanges de Dieu), ce qui a évidemment l'agrément des lecteurs (*qurrāʾ*) « orthodoxes » du Coran.
73. *Tafsīr Furāt*, p. 94, lignes 21-24.
74. Voir Ibn Sharāshūb, *Manāqib āl Ābi Ṭālib*, cité par al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 14, p. 401-402, tradition 15.
75. Selon certaines traditions, il s'agit d'Ayla, aux bords de la Mer Rouge, pas loin de l'actuelle ville d'Eilat.
76. Ce thème est explicitement mentionné quelques versets plus loin dans le Coran 7:166 ainsi que dans d'autres passages. Sur cette question, voir A. I. Katsh, *Judaism and the Koran*, New York 1952, p. 67-70. Katsh traite le sujet en étudiant le verset 2:65 où il en est également question.

culeux. Ayant gagné la plage, ʿAlī crache dans la mer et lui adresse la parole. Soudain, un poisson – plus précisément : une « anguille » (*jirrītha*) – sort la tête hors de l'eau et ouvre sa gueule dans la direction de l'imam. ʿAlī lui demande alors : « Qui es-tu ? Malheur à toi et à ton peuple ! ». Le poisson reprend l'exposé accompagnant l'exégèse du verset 7:163 que nous venons de voir et termine ainsi : « Dieu nous mit face au devoir de *walāya* à ton égard (ʿAlī), mais nous l'avons négligé. Il nous a alors punis en nous métamorphosant (en animaux) (*fa-ʿaraḍa allāh ʿalaynā walāyataka fa-qaʿadnā ʿanhā fa-masakhanā allāh*). Certains d'entre nous se trouvent sur la terre ferme, d'autres en mer ; nous, nous sommes ceux de la mer, les [métamorphosés en] poissons (*al-jarārī*) et ceux qui se trouvent sur la terre ferme sont [devenus] des lézards et des rongeurs[77] (*al-ḍabb wa-l-yarbūʿ*) »[78].

La doctrine de la *walāya*, tel que cela se dégage à travers ce genre de récits, se trouve au centre de la tradition exégétique imamite. Même des sujets apparemment sans ambiguïté, comme l'histoire du châtiment de Jonas ou celle de la punition encourue par les juifs profanant le sabbat, se voient ainsi acquérir un sens nouveau. De cette façon, les significations profondes des événements et des actions humaines de l'Histoire sainte sont inscrites dans la vision du monde shiʿite.

Vestiges des traditions juives dans les *écrits shīʿites anciens*

Un autre domaine dans lequel les rapports entre le shīʿisme et le judaïsme se manifestent est celui des traditions juives – bibliques et post-bibliques – qui entrent en résonance avec des écrits exégétiques et des recueils de ḥadīth-s shīʿites. C'est un fait connu que de multiples traditions juives et chrétiennes ont trouvé leur chemin dans l'islam et ce dès ses origines. Ces traditions sont connues sous le terme d'*isrāʾīliyyāt*. Les *isrāʾīliyyāt* sont des propos, des récits et des traditions d'origine juive, chrétienne ou judéo-chrétienne en rapport avec les enfants d'Israël (*banū isrāʾīl*)[79]. Des juifs convertis à l'islam ainsi que les savants musulmans en relation avec leurs homologues juifs et chrétiens ont été les maillons de la chaîne de transmission de ces traditions. Selon ce qui ressort des sources historiques musulmanes, ces traditions auraient commencé à être mises par écrit dès la fin

77. *Yarbūʿ* ; il s'agit en fait d'un rongeur proche de la gerboise.
78. *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, vol. 2, p. 35, tradition 96, cité dans Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 14, p. 55-56, tradition 11.
79. Sur ces traditions et sur leur usage en Islam voir S. D. Goitein, « Isrāʾīliyyāt », *Tarbiz* 6 (1931), p. 89-101 et p. 510-522 (en hébreu) ; G. Vajda, « Isrāʾīliyyāt », *Encyclopédie de l'islam*, vol. 4, p. 221-222 ; M. M. Bar-Asher, « Isrāʾīliyyāt », dans *Dictionnaire du Coran*, dir. M. A. Amir-Moezzi, p. 430-432.

du premier siècle de l'Hégire. On attribue à Wahb b. Munabbih, un célèbre lettré juif converti à l'islam, le premier ouvrage intitulé *Kitāb al-isrā'īliyyāt* ou encore *Kitāb al-mubtada'* (= *le livre du commencement*).

L'utilisation par les savants musulmans d'un abondant matériau tiré de l'héritage religieux du judaïsme et du christianisme suscita au fil du temps controverses et polémiques. Certains se référaient abondamment aux *isrā'īliyyāt*, sans y voir le moindre problème. D'autres rejetaient cette attitude avec virulence. On trouve une illustration des controverses qui opposèrent les camps adverses dans une tradition remontant au Prophète lui-même : « Transmettez [des enseignements issus] des fils d'Israël et [sachez que] cela n'est pas répréhensible (*ḥaddithū 'an banī isrā'īl wa-lā ḥaraja*). » Comme l'a montré Meir J. Kister dans l'étude qu'il a consacrée à cette tradition, les deux partis adverses s'appuyèrent sur cette tradition, en l'interprétant chacun à sa manière évidemment, pour justifier leurs positions respectives[80].

L'examen des livres d'histoire, d'exégèse coranique, de recueils de ḥadīth-s et encore plus particulièrement la littérature des « histoires des prophètes » (*qiṣaṣ al-anbiyā'*), nous montre l'abondance des sources juives (talmudiques et midrashiques) et chrétiennes (tirés des évangiles canoniques et apocryphes) exploités par les auteurs musulmans. Il va sans dire que des échos des Midrashim[81] et des enseignements de la littérature talmudiques se trouvent non seulement dans les écrits exégétiques et dans la littérature de Ḥadīth mais aussi dans le Coran lui-même. C'est ce que montre par exemple Georges Vajda dans son étude « De quelques emprunts d'origine juive dans le Ḥadīth shī'ite »[82] en dégageant les similitudes entre les traditions shī'ites (notamment dans les *Uṣūl min al-Kāfī*, le corpus duodécimain des ḥadīth-s compilé par Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, m. 328/939-40 ou 329/940-41) et les sources juives, talmudiques plus particulièrement[83]. On peut ajouter aux conclusions de Vajda que l'exploitation des *isrā'īliyyāt* est commune aux écrits shī'ites et sunnites.

Quelques exemples parmi les abondants enseignements des Midrashim juifs ayant pris la forme de *ḥadīth* dans les recueils aussi bien sunnites que shī'ites. C'est le cas de l'histoire de Joseph. Les traditions musulmanes traitent de plusieurs épisodes de cette histoire, comme le désaccord des frères sur le sort réservé à Joseph, sa vente comme esclave aux Égyptiens, sa

80. M. J. Kister, « *Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja* », *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 215-239.

81. Le Midrash (pluriel : Midrashim) est un genre littéraire qui « recherche » (*darash*) les sens possibles du texte biblique. Le terme désigne aussi le recueil où sont consignées ces différentes interprétations. (Voir D. de la Maisonneuve, *La Tora vient des cieux : Introduction au sens du langage biblique*, Paris 2010, p. 11).

82. *Studies in Judaism and Islam*, éd. S. Morag *et al.*, Jérusalem 1981, p. 45-53.

83. *Ibid*, p. 167-178.

punition pour avoir manqué de respect à son père ou encore l'erreur commise en prison consistant à se fier au ministre de Pharaon plutôt que de s'en remettre à Dieu[84]. Par ailleurs, dans de nombreuses traditions, la description du Trône divin et des quatre anges qui l'entourent rappelle l'évocation du « Char divin » dans la prophétie d'Ézéchiel[85]. Enfin, on peut mentionner les espièglerie de l'enfant Moïse dans le palais de Pharaon : par exemple la fameuse histoire de Pharaon présentant à Moïse un bol de dattes et un autre de braises. Le jeune Moïse tend la main vers les dattes, mais l'ange Gabriel lui détourne la main vers les braises, afin de faire croire à Pharaon que l'enfant est sot et qu'il n'est donc pas nécessaire de le mettre à mort[86].

L'usage massif de ces données midrashiques dans la littérature religieuse musulmane n'a pas encore suscité l'attention que le sujet mérite et malgré les travaux d'islamologues éminents comme Abraham Geiger[87], Heinrich Speyer[88] et Shlomo D. Goitein[89], il reste encore d'innombrables textes à étudier.

En guise de conclusion

Le lien entre la shī'a et l'Israël de la Bible tel qu'il se manifeste dans les traditions étudiées ici n'apporte qu'une explication partielle de l'attitude des shī'ites envers les juifs et leur religion. Tout comme dans le sunnisme, le shī'isme distingue nettement les fils d'Israël de la Bible des juifs postbibliques. Cette distinction, qui tire son origine du Coran même, est déjà nette dans la terminologie. Alors que les premiers sont appelés *banū isrā'īl* (Fils d'Israël), terme qui dans la plupart des cas a une signification positive, les

84. Pour l'exégèse sunnite, voir par ex. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, dans son commentaire de la sourate 12 ; pour l'exégèse shī'ite voir par ex. *Tafsīr al-Qummī,* vol. 1, p. 339-358 ; *Tafsīr al-'Ayyāshī*, vol. 2, p. 166-201. *Cf.* le Midrash *Genèse Rabba*, chapitres 84-85.

85. Voir par exemple *Tafsīr al-Qummī,* vol. 1, p. 85 (dans son commentaire du « verset du Trône » [Coran 2:255]) et *cf.* Ezekiel, ch. 1.

86. Pour l'exégèse sunnite, voir par ex. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 8, partie 16, p. 159 (dans son commentaire du verset 20:27). Pour l' l'exégèse shi'ite voir par exemple *Tafsīr al-Qummī*, vol. 2, p. 136. *Cf.* le Midrash *Exode Rabba*, ch. 1, paragraphe 26 : « Jethro, qui se trouvait au milieu d'eux, leur dit : cet enfant [Moïse] ne comprend pas ce qu'il fait ; il faudra l'éprouver. On apporta devant lui, dans un plat, de l'or et des charbons ardents. Il dirigea sa main pour saisir l'or ; mais Gabriel poussa sa main qui prit un charbon, l'introduisit dans sa bouche et se brûla la langue, ce qui lui rendit l'élocution difficile » [litt. lourde], Ex. 4:10. La traduction de ce passage midrashique est celle de D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et les vies des prophètes*, Paris 1933, p. 74-75.

87. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Bonn 1833 (= *Judaism and Islam*, tr. F. M. Young, Madras 1898).

88. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961.

89. Voir par ex. son ouvrage intitulé *Jews and Arabs : Their Contacts through the Ages,* New York 1976 et ses articles cités *supra*, note 78.

seconds sont nommés *yahūd* (juifs), mot souvent utilisé de manière péjorative. Dans l'ensemble, les musulmans en général et les shī'ites en particulier entretiennent une attitude complexe et diversifiée à l'égard des juifs qu'il est impossible ici d'examiner en détail. On se contentera donc de formuler un avis général : dans le domaine juridique, l'attitude qui prévaut dans le shī'isme à l'égard des juifs consiste à les considérer comme rituellement impurs. Cette attitude a notamment pour conséquence le fait que les fidèles shī'ites doivent se tenir physiquement à l'écart des juifs, s'abstenir de consommer des aliments cuisinés par eux, d'utiliser des ustensiles qu'ils ont touchés, de contracter des mariages avec les juives, etc.[90]

On peut penser également, en suivant la présentation que fait M. A. Amir-Moezzi de la vision du monde duelle du shī'isme, que l'attitude des shī'ites vis-à-vis des juifs et du judaïsme relève de la même division de la réalité en deux niveaux exotérique et ésotérique[91]. Cette dialectique est notamment illustrée dans le shī'isme par le couple *islām* et *Īmān*[92]. Dans cette optique, le droit et les règles juridiques négatives concernant les juifs correspondent au *ẓāhir/islām* alors que les données doctrinales positives correspondent au *bāṭin/Īmān*.

Bibliographie

Amir-Moezzi, M. A., *Le guide divin dans le shî'isme originel : Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris et Lagrasse 1992 (nouvelle édition 2007).

—, « l'Imam dans le ciel : Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III) », dans *Id.* (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain – Paris 1996 (= *La religion discrète,* p. 135-150).

—, « Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmite », *Studia Islamica* 85 (1997), p. 5-39.

—, « Note à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 722-741 ; réimprimé dans *Id., La religion discrète,* p. 177-207.

—, *La religion discrète : Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006.

— (sous la direction de), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007.

— et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris 2004.

al-Astarābādī, Sharaf al-Dīn 'Alī al-Ḥusaynī, *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira fī faḍā'il al-'itra al-ṭāhira*, Qom 1407H, 2 volumes.

90. Voir S. Soroudi, « The Concept of Jewish Impurity… ».
91. M. A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, p. 31-35. Voir aussi la phrase de Majlisī citée plus haut (note 54).
92. Voir M. A. Amir-Moezzi, « L'Imam dans le ciel : Ascension et initiation », dans *Id.*, *La religion discrète,* p. 135-150, surtout p. 148, note 64.

Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islam : A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, La Haye – Paris – New York 1978.

Al-'Ayyāshī, Abū l-Naḍr Muḥammad b. Mas'ūd., *Tafsīr al-'Ayyāshī*, éd. Hāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, Qom 1380H, 2 volumes.

Al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *al-Burhān fī tafsīr al-qur'ān*, Téhéran n.d., 5 volumes.

Bar-Asher, M. M., *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Jérusalem – Leyde 1999.

Bat-Ye'or, G., *Le Dhimmi : Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*, Paris 1980.

Blachère, R., *Le Coran*, Paris 1980.

Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, Londres 1975, 3 volumes.

Cohen, M. A., *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

Cook, M., « Early Islamic Dietary Law », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 217-277.

Faḍl'allāh, Ḥusayn, *al-Ḥiwār fī-l-qur'ān*, Beyrouth 1405/1985.

—, *Min ajl al-islām*, Beyrouth 1409/1989.

—, *Min waḥy al-qur'ān*, Beyrouth 1407/1987-1410/1989, 10 volumes.

Friedman, Y., *Prophecy Continuous : Aspects of Aḥmadī Religious Thoughts and its Medieval Background*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1989.

Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr Furāt*, éd. Muḥammad al-Kāẓim, Téhéran 1410/1990.

Geiger, A., *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Bonn 1833 (= *Judaism and Islam*, tr. F. M. Young, Madras 1898).

Goitein, S. D., « Isrā'īliyyāt », *Tarbiz* 6 (1931), p. 89-101 et p. 510-522 (en hébreu).

—, *Jews and Arabs : Their Contacts through the Ages,* New York 1976.

Goldziher, I., « Islamisme et Parsisme », dans *Id.*, *Gesammmelte Schriften*, éd. J. De Somogyi, Hildesheim 1970 (rééd.), vol. 4, p. 232-260 ;

—, *Introduction to Islamic Theology and Law* (traduction anglaise de *Vorlesungen über den Islam* par A. et R. Hamori), Princeton 1982, p. 214-217.

Gribetz, A., *Strange Bedfellows : Mut'at al-nisā' and mut'at al-ḥajj*, Berlin 1984.

Ibn Bābawayhi, Muḥammad b. 'Alī, *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. Ḥusayn al-A'lamī, Beyrouth 1404/1984, 2 volumes.

Ivanow, W., *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde 1948, p. 29-30.

Katsh, A. I., *Judaism and the Koran*, New York 1952.

Kister, M. J., « *Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja* : A Study of an Early Tradition », *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 215-239.

Kohlberg, E., « Some Imāmī Shī'ī Views on *Taqiyya* », *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), p. 395-402 (= *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, chap. 3).

—, « The Term Rāfiḍa in Early Imāmi Shī'ī Usage », *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), p. 1-9 (= *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, ch. IV).

—, « Some Shī'ī Views of the Antediluvian World », *Studia islamica* 52 (1980), p. 41-66. (repris dans *Id.*, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, ch. IV) ;

—, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991.

—, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans *Secrecy and Concealment : Studies in the History of Mediterranean and New Eastern Religions*, éd. H. Kippenberg and G. G. Stroumsa, Leyde 1995, p. 345-380.

—, « In Praise of the Few », *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, éd. G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely, Oxford 2000, p. 149-162.

al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfī*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran 1355/1955-1377/1957, 8 volumes.

Lazarus-Yafeh, H., « Ha-shī'a be-torato ha-politit shel Khumaynī » (« The Shi'ite Aspect of Khumayni's Political Thought »), *ha-Mizrah He-Hadash* (=*The New East*), Quarterly of the Israel Oriental Society 30, p. 99-106 (en hébreu).

—, « Ezra-'Uzayr : Metamorphosis of a Polemical Motif », dans *Id.*, *Intertwined Worlds : Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, p. 50-74.

Lewis, B., *The Jews of Islam*, Princeton 1984.

Maghen, Z., « Strangers and Brothers : The Ritual Status of Unbelievers in Islamic Law », *Medieval Encounters* 12/2 (2006), p. 173-223.

—, « 'They shall not Draw Nigh': The Access of Unbelievers to Sacred Space in Islamic and Jewish Law », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 7 (2007), p. 103-131.

Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, Beyrouth 1403/1983, 110 volumes.

Masson, D., *Le Coran*, Paris 1967.

Modarressi Ṭabāṭabā'ī, *An Introduction to Shī'ī Law : Bibliographical Study*, Londres 1984.

al-Mufīd, Muḥammad b. al-Nu'mān, *Kitāb al-ikhtiṣāṣ*, Beyrouth 1402/1982.

al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*, éd. al-Ṭayyib al-Mūsawī al-Jazā'irī, Najaf 1386-1387H, 2 vol.

Richard, Y., *Le Shi'isme en Iran, Imam et Revolution*, Paris 1980.

Rubin, U., « Preexistence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 62-112.

—, *Between Bible and Qur'ān : The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton 1999.

al-Ṣaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, Tabriz 1380H.

Schiffman, L. H., *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls : Courts, Testimony and the Penal Code*, California 1983.

—, *Halikha, Halakha u-Meshiḥiyūt be-Khat Midbar Yehuda* (= *Law, Custom and Messianism in the Dead Sea Sects*), Jerusalem 1993 (en hébreu).

Shirāzī, Āyatu'llāh Muḥammad al-Ḥusaynī, *Mawsū'a fiqhiyya istidlāliyya*, Beirut 1407/1987-1410/1989, 110 volumes.

Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et les vies des prophètes*, Paris 1933.

Sivan, E., « Be-tiṣlo shel Khomeini (= In the shaddow of Khomeini) », dans *Id.*, *Qana'ei Ha-Islam (Radical Islam : Medieval Theology and Modern Practice)*, Tel-Aviv 1986, p. 187-222 et p. 240-247 (les notes) (en hébreu).

Soroudi, S., « The Concept of Jewish Impurity and its Reflection in Persian and Judeo-Persian Traditions », *Irano Judaica* 3 (1993), p. 1-29.

Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, 2e édition.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr., *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, éd. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire 1388/1968, 12 volumes.

al-Ṭabrisī, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Beyrouth n.d., 6 volumes.

Tsadik, D., *Between Foreigners and Shi'is, Nineteeth-Century Iran and its Jewish Minority*, Stanford 2007.

Tsafrir, N., « Yaḥas ha-halakha ha-muslémit kelappé datot aḥérot : 'inyéné shéḥīṭa ve-nisū'īm » (= « L'attitude de la loi islamique vis-à-vis des autres religions : Le problème de l'abattage rituel et du mariage »), mémoire de maîtrise, sous la direction de Y. Friedmann, Université Hébraïque de Jérusalem, 1988 (en hébreu).

al-Ṭūsī, Abū Ja'far, *al-Istibṣār fī mā khtulifa min al-akhbār*, Najaf 1375/1956-1376/1957, 4 volumes.

—, *al-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān,* Najaf 1376/1957-1385/1981, 10 volumes.

Vajda, G., « De quelques emprunts d'origine juive dans le Ḥadīth shi'ite », *Studies in Judaism and Islam*, éd. S. Morag *et al*., Jerusalem 1981, p. 45-53.

Wasserstorm, S. M., « The Shī'īs are the Jews of our Community », *Israel Oriental Studies* 14 (1994), p. 297-324.

—, *Between Muslim and Jews : The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995.

LA VIE SEXUELLE DE YAḤYĀ B. ZAKARIYYĀ (JEAN LE BAPTISTE) : À PROPOS DE L'EXÉGÈSE DE *ḤAṢŪR* (3, 39)

Mohammed Hocine Benkheira

École Pratique des Hautes Études

Les commentaires de la Bible nous font moins connaître le contenu de l'Écriture que le mode de penser de chaque époque.

G. W. F. Hegel[1].

Le problème

Parlant de Yaḥyā b. Zakariyyā/Jean le Baptiste[2], le Coran le qualifie de *sayyid wa ḥaṣūr* (3, 39) Le terme *sayyid*, qui est connu, peut être rendu en français par « chef »[3] ; il appartient au lexique de l'organisation tribale arabe, mais pas exclusivement. Les occurrences en sont nombreuses dans le hadith par exemple[4]. Quant au terme *ḥaṣūr*, il s'agit dans le Coran d'un hapax ; et bien que la racine dont il est issu soit commune[5], on ne le rencontre guère

1. *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie*, Paris 1996, p. 37.
2. Voir les notices que lui ont consacrées A. Rippin dans *Encyclopædia of Islam* [*EI*] 2/XI, 269[b], ainsi que dans *Encyclopaedia of the Qur'ān* III, p. 51-52 (« the idea that John was 'chaste' provoked a good deal of debate », p. 51) et P. Lory dans *Dictionnaire du Coran*, dir. M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 435-436.
3. C'est le choix de R. Blachère. Kazimirski a préféré « grand » et J. Berque « noble ». Le mot *sayyidahā* (12, 25) est rendu par « époux » par Blachère, « mari » par Kazimirski et « maître » par Berque. Le pluriel *sādatanā* (33, 67) est rendu par « nos chefs » par Blachère, « nos princes » par Kazimirski et « nos grands » par Berque.
4. Voir les différents sens retenus par Ibn al-Aṯīr, *Al-nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa-l-āthār* II, p. 417-418. Sur la notion, voir la mise au point de A. Dietrich, « Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'islam : à propos du concept de *sayyid* », G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine (éd.), *La notion d'autorité au Moyen Âge*, Paris 1982, p. 83-99.
5. Jusque dans notre actualité la plus immédiate, nous rencontrons cette racine : c'est du *ḥiṣār ghazza*, « le siège de Gaza » que l'on parle.

dans le corpus sunnite canonique[6]. Comment comprendre alors le mot *ḥaṣūr* dans le verset 3, 39 s'agissant de qualifier Jean-Baptiste ? On traduit fréquemment ce terme en français par « chaste »[7]. Cette traduction n'est pas fausse ; néanmoins, elle dissimule la controverse herméneutique suscitée parmi les commentateurs du Coran par ce mot, de même que cette signification ne s'est imposée que tardivement, après avoir éliminé une autre interprétation qui a été hégémonique jusqu'au IIIe siècle de l'ère musulmane. En français, « chaste », qui est sous, l'influence du christianisme, un terme mélioratif, implique toujours que celui auquel on l'applique a fait le choix de la chasteté. Ainsi la chasteté ne peut être que volontaire[8]. Or ce que montre la discussion exégétique, aussi loin que l'on puisse remonter, est que sans doute au départ *ḥaṣūr* n'est compris ainsi que très marginalement, la plupart des premières exégèses connues mettant l'accent sur la dimension du *manque*[9], car le mot y est présenté comme désignant celui qui est incapable, pour des raisons physiques ou non, d'avoir des rapports sexuels ou, choix minoritaire, de se reproduire, pour des raisons également physiques. Selon cette interprétation, si Yaḥyā est chaste, il l'est, pourrait-on dire, d'une chasteté involontaire ! Dans ce cas, il serait plus juste de parler d'impuissance, comme l'ont d'ailleurs fait quelques exégètes. C'est seulement tardivement – sans doute au tournant du IVe/Xe siècle –, que l'exégèse s'est orientée en direction d'une autre option : l'état de Yaḥyā a été perçu comme le résultat d'une action volontaire. On commença alors à le décrire comme un homme qui a réfréné délibérément ses propres désirs et la vieille exégèse a été abandonnée par la grande majorité des auteurs. Il y a donc eu à un moment un changement dans la compréhension du terme coranique *ḥaṣūr*[10]. Cette dernière exégèse a elle-même évolué quelquefois (en particulier, chez les auteurs soufis) vers une lecture allégorique dans la mesure où on a interprété la chasteté volontaire de Yaḥyā comme le symbole du refus de tous les appétits sans exception et non du seul désir sexuel. On admettra cependant que le changement principal a eu lieu quand on est passé du thème de l'impuissance à celui de la continence volontaire.

Pourquoi a-t-on jugé nécessaire de réviser l'interprétation du terme coranique *ḥaṣūr* ? Il faut sans doute envisager cette rectification à la lumière d'un grand basculement qui a lieu au cours des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles et qui concerne le célibat et la continence sexuelle, en relation avec l'émergence

6. La racine y est pourtant fréquente (voir la *Concordance* de Wensinck).
7. C'est notamment le choix de Kazimirski, R. Blachère et D. Masson ; seul J. Berque préfère traduire par « continent ». Richard Bell l'a rendu par *abstinent* et Rudi Paret par *Asket*.
8. Voir à ce sujet, à titre indicatif, *Dictionnaire de théologie catholique* II/2, Paris 1923, s.v.
9. L'état de Yaḥyā est toujours défini par un énoncé *négatif*, commençant par *lā*.
10. M. M. Ayoub, *The Qur'ān and its interpreters.* II, *The House of 'Imran*, State University of New York Press, 1992, résume la discussion à ce sujet (p. 109-112).

d'un pouvoir des oulémas dans le monde sunnite. Alors que jusque-là, la continence sexuelle était mal vue et que le mariage était la règle qui s'imposait à tous, à partir de Šāfiʿī (m. 204/820), on commença à admettre que certains fidèles puissent ne pas se marier. Il est vrai que le grand juriste n'admettait cela qu'en cas de force majeure. Et précisément un des arguments scripturaires dont il se sert est le verset 3, 39 et l'état de Yaḥyā. Après lui, le célibat cesse d'être honni et finit même par devenir un état louable, sous certaines conditions[11].

Ce que dit le Coran de Jean-Baptiste est emprunté sans aucun doute à l'*Évangile* de Luc ; toutefois, ce dernier ne souffle mot de la sexualité du prophète (1, 15), qui ne semble pas non plus être soulignée ailleurs[12]. Cependant, le verset coranique discuté ici pourrait trouver ses origines dans l'*Éloge de Jean-Baptiste*, un écrit copte du VI^e^ siècle de l'ère chrétienne. On y lit qu'il « surpasse les anges en pureté »[13] et il y est défini comme « vierge et martyr » (p. 1562 : 129, 19)[14]. On retrouve également dans cet écrit le thème de la grandeur : « parmi les enfants des femmes, nul n'est surgi de plus grand que lui » (128, 10-11 et 129, 14-15). On sait, par ailleurs, que les moines coptes voyaient en lui « un modèle parfait d'ascétisme »[15] et que dans l'Église copte, il constitue la figure biblique la plus vénérée après Jésus et Marie[16]. Il existe une autre piste : le Coran évoque toujours *al-injīl*, donc un « évangile », non plusieurs. Cela pourrait correspondre au *Diatessaron* de Tatien. Or pour confectionner cette synthèse des différents évangiles, Tatien prit comme base l'*Évangile* de Luc. Toutefois si cet écrit a joué un rôle, c'est dans sa version originelle, qui était probablement en syriaque, car il n'a été traduit en arabe que vers 850, traduction revue au XI^e^ siècle. On doit également indiquer que cet ouvrage a été commenté par St Éphrem. Quant à Tatien, il adopta l'encratisme (prohibant le mariage, les relations sexuelles, l'usage

11. Indiquons que ces pages s'inscrivent dans la préparation d'un ouvrage sur l'histoire de la représentation du célibat et de la continence sexuelle au cours des dix premiers siècles de l'ère musulmane (Tabattul. *Mariage, célibat et continence sexuelle en islâm, des origines au X^e^/XVI^e^ s.*).
12. Pour une mise au point sur la figure chrétienne de Jean, voir M.-F. Baslez, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris 1998 (rééd. « Folio/Histoire » 2003), index, s.v. ; L. Guyénot, *Jésus et Jean Baptiste. Enquête historique sur une rencontre légendaire*, Paris 1999. Sur la ou les version(s) arabe(s) des Évangiles, voir S. H. Griffith, « The Gospel in Arabic : an inquiry into its appearance in the first Abbasid Century », *Oriens Christianus* LXIX (1985), p. 126-167, repris dans *Arab Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Londres 1992.
13. *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 1997 (« La Pléiade » I), p. 1561, 128-13 et 14.
14. *Ibid.*, p. 1562, 129-19.
15. *The Coptic Encyclopedia* V, New York – Toronto 1991, 1355^a^.
16. *Ibid.*, 1355^b^.

du vin et de toute nourriture carnée)[17]. Toutefois, dans les pages qui suivent nous ne chercherons pas à traiter cette question, qui implique un examen poussé des littératures chrétiennes orientales tardo-antiques. Le problème sur lequel nous voulons nous pencher se limite au changement qui s'est manifesté dans l'interprétation du vocable coranique *ḥaṣūr*.

Avant d'aller plus loin, considérons le problème lexicographique. Le mot *ḥaṣūr* est issu d'une racine qui permet de former trois verbes de base. En premier, *ḥaṣara* qui signifie principalement « serrer, presser, réduire », « entourer, cerner, assiéger », « prendre, saisir tout » et « retenir et empêcher de faire ». En second, il y a la forme *ḥaṣira* qui signifie « être à l'étroit », « éprouver un serrement, une angoisse », « avoir un serrement de cœur », « être avare, tenace, serré », « être gêné », « être embarrassé », « être dans l'impossibilité de cohabiter avec une femme » et « tenir, garder soigneusement un secret ». Enfin la dernière forme, c'est *ḥaṣura*, qui signifie « être étroit », comme dans le cas du pis de la chamelle. Au passif, *ḥuṣira* signifie « avoir une rétention d'urine, une constipation »[18]. Ce que l'on peut entrevoir sur cette base et qui sera bien mis en évidence dans l'examen du matériau exégétique, c'est l'existence de deux éventualités. Si tous les exégètes sont d'accord pour considérer que le terme *ḥaṣūr* appliqué à Yaḥyā réfère à une caractéristique négative, celle-ci est-elle voulue ou non par lui ? En termes lexico-syntaxiques le problème est posé ainsi : *ḥaṣūr* désigne-t-il un agent (*fā'il*) ou un patient (*maf'ūl*) ? Dans cet ordre d'idées, on peut indiquer que durant les trois premiers siècles de l'ère musulmane, l'état de Yaḥyā est massivement présenté comme involontaire et subi, alors qu'au cours de la période suivante s'impose de manière massive l'exégèse selon laquelle son état est volontaire. Pour des raisons de cohérence mais aussi pratiques, nous n'examinerons pas l'autre terme (*sayyid*) qui est appliqué dans le même verset à Yaḥyā. Celui-ci a donné lieu à une controverse, mais elle ne peut être confondue avec celle que nous examinons ici[19].

---

17. Nous empruntons ces informations au *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de J. Briend et Cl. Tassin, Fascicule 77-78, Paris 2008, p. 7[b].
18. Nous suivons ici le dictionnaire de Kazimirski (*Dictionnaire arabe-français* I, Paris 1860, rééd. Beyrouth s.d., 440[a]). La lecture de l'ensemble de l'entrée peut être utile mais ce n'est pas là que se trouve la solution du problème. Car les difficultés posées par l'exégèse de tel ou tel terme ne sont pas d'ordre lexicographique mais sont une question de représentation. La lexicographie fige l'état sémantique d'une langue, qui est, au moins à certaines périodes historiques et pour ce qui concerne une partie du lexique, en mouvement. La physique du XX[e] siècle a complètement réinterprété le mot antique *atome*, qui désignait la plus petite unité de matière insécable, en en faisant une unité composée d'un noyau et d'un électron. Le sens des mots ne bouge pas perpétuellement, mais à certaines périodes critiques.
19. Baġawī donne un échantillon étendu des exégèses de *sayyid* (*Tafsīr*, I, 230). Il faudra retenir que tous les auteurs admettent qu'il s'agit d'une épithète laudative.

Précisons enfin notre objectif. Il ne s'agit pas d'essayer, dans un effort d'exégèse historique, de reconstruire le sens primitif du mot *ḥaṣūr* ; une telle recherche, qui reste au demeurant à faire, n'élimine pas le problème que nous posons ici et auquel nous voulons apporter une solution[20]. Dans cet ordre d'idées, ce qui importe c'est moins les relations du texte coranique aux écritures chrétiennes, y compris apocryphes, que l'évolution dans la compréhension et l'interprétation d'un mot par les musulmans eux-mêmes. Notre but est d'essayer d'appréhender historiquement comment les exégètes du Coran ont compris le mot *ḥaṣūr* et de montrer, c'est notre hypothèse, que cette compréhension a changé radicalement entre le III^e^ et le IV^e^ siècles. Il y a eu ainsi deux images de Yaḥyā au cours de l'histoire de l'exégèse : l'une a été prédominante au cours des trois premiers siècles, l'autre a prévalu au cours de la période suivante. Le passage de l'une à l'autre est l'expression d'un changement d'attitude vis-à-vis du célibat et de la continence sexuelle qui se manifeste dans la pensée religieuse de cette époque. C'est pour les mêmes raisons que la vie sexuelle de Muhammad lui-même, en contradiction avec le nouvel idéal, a été réinterprétée de fond en comble[21].

I. La tradition exégétique ancienne

Nous pouvons distinguer trois exégèses. La première exégèse, largement majoritaire, est que *ḥaṣūr* désigne l'impuissance sexuelle (E1). Les deux autres exégèses, dont l'une désigne la stérilité (E2), l'autre l'abstinence volontaire (E3), sont minoritaires. Les deux premières tendances exégétiques se rejoignent dans la mesure où elles s'opposent à la dernière : elles mettent l'accent sur l'absence du rôle de la volonté.

L'impuissance sexuelle

L'exégèse E1 recouvre à son tour trois interprétations distinctes : l'impuissance *stricto sensu* (E1a), la malformation du membre viril (E1b) et l'absence de libido (E1c).

a. C'est incontestablement à Ibn Mas'ūd (m. 32/652) que se rattache E1a, qui est l'exégèse la plus fameuse et qui perdurera. Elle fera encore autorité plusieurs siècles après, par exemple chez le Yéménite Šawkānī, au XIX^e^ siècle.

---

20. Le sens primitif n'a pas de privilège particulier : ce n'est pas parce qu'il est premier qu'il devrait prévaloir sur les autres. Ce *fondamentalisme*, qui se rencontre parfois sous la plume de certains chercheurs, doit être écarté. Les textes sont en constante réinterprétation ; chaque génération doit réinterpréter pour son compte les textes fondateurs – d'une culture ou d'une religion – ; c'est une manière, pour elle, de se les approprier et en même temps de concilier sa temporalité avec le temps de la Tradition.
21. Sur toutes ces questions, voir l'ouvrage en préparation mentionné ci-dessus (note 11).

Elle est énoncée sous la forme suivante : « celui qui n'entretient pas de rapports sexuels avec les femmes » (*al-laḏī lā ya'tī al-nisā'*)[22]. Que signifie la formule *lā ya'tī al-nisā'* ? Peut-elle désigner la continence volontaire ? On s'accorde pour penser que le verbe *atā* signifie, au sens métaphorique, « s'accoupler », « coïter ». Nous rejetons l'éventualité que cette expression puisse désigner l'abstinence sexuelle volontaire. Notre argument est que cette expression est abondamment utilisée dans les compilations de traditions comme dans la littérature juridique. Voici un exemple emprunté à la compilation de ʿAbd al-Razzāq. Ibn Jurayj interroge ʿAṭāʾ sur le statut juridique de l'impuissant (*'innīn*) ; à cette occasion, il définit ce dernier par la formule *al-laḏī lā ya'tī al-nisā'*[23]. Il existe un second témoignage, mais qui peut paraître en contradiction avec le premier. Dans une tradition compilée par Ibn Abī Shayba, il est question du pèlerin qui effectue la *'umra* : afin d'indiquer qu'il ne doit pas avoir de relations sexuelles, le Yéménite Ṭāwūs se sert de la même formule (*lā ya'tī al-nisā'*)[24]. Comme le pèlerin est loin d'être un impuissant, l'expression ne désigne-t-elle pas ici l'abstinence sexuelle ? Certes oui : toutefois, il ne s'agit pas d'un choix mais d'une contrainte, imposée par la Loi. Le pèlerin pourrait vouloir le contraire, mais il est forcé à être abstinent. Afin de traiter de la sodomie hétérosexuelle, les juristes évoquent le cas sous la rubrique intitulée : *ityān al-nisā' fī adbārihinna*. Un autre exemple, emprunté celui-ci à une compilation de Bayhaqī (m. 458/1065). On fait dire à Ibn Masʿūd à propos du mari impuissant (*'innīn*) : *yu'jjal sana fa-in atāhā wa illā furriqa baynahumā*, « On lui accorde un délai d'un an [pour consommer] ; s'il a des rapports avec elle [, le mariage est confirmé], sinon on les séparera »[25]. Nous pouvons également invoquer le témoignage de la tradition imāmite[26]. Dans la discussion du cas de l'impuissant (*'innīn*), il est question d'un mari « incapable de coïter » (*lā yaqdir 'alā jimā'*, ou bien *al-jimā'*). Dans une glose attribuée à Ibn Miskān, un transmetteur, on lit *fa-in atāhā*, ce qui veut dire s'il a eu des rapports avec elle. Dans une autre tradition, on lit : *iḏā 'alima annahu 'innīn lā ya'tī al-nisā'*. Plus loin, on lit, *lā yaqdir 'an ityānihā*. Ou bien : *man atā imra'a marra wāḥida*, « celui qui a des rapports sexuels avec une femme une unique fois ». À propos d'un *'innīn*, on lit une autre fois : *wa yufarraq baynahumā iḏā 'alima annahu lā ya'tī al-nisā'*. Dans tous ces exemples, quand le verbe *atā* a pour objet une femme, il désigne les relations sexuelles. De là, quand on dit de quelqu'un l*ā ya'tī al-nisā'*, cela désigne dans tous les exemples considérés l'impuissant, non celui qui observe une continence sexuelle.

---

22. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Shākir, Le Caire 1971, 377, nº 6980 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3516.
23. ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf*, VI, 254, nº 10726.
24. Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, III, 263, nº 14139.
25. *Al-sunan al-kubrā*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, X, 528, nº 14633.
26. Tous nos exemples sont empruntés à al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasā'il al-shī'a*, XXI, 229-232.

Parmi les adeptes de cette exégèse, on cite Ibn ʻAbbās (m. 68/687)[27], Saʻīd b. Jubayr (m. 95/714)[28], Jābir b. Zayd (m. 103/722)[29], ʻIkrima (m. 104/722)[30], Ḍaḥḥāk (m. 105/723)[31], Yazīd b. Abān al-Raqqāshī (II^{e}/VIII^{e})[32], ʻAṭiyya al-ʻAwfī (m. 111/729 ou 127/744)[33], un certain Abū Ṣāliḥ[34]et, bien plus tard, Jaʻfar al-Ṣādiq (m. 148/765)[35] ainsi qu'Ibn Zayd (m. 182/798)[36]. On attribue à Mujāhid (m. 104/722) la même exégèse[37], ainsi que sa variante : « celui qui n'approche pas des femmes » (*lā yaqrabu al-nisa*')[38]. Cette seconde formule est également défendue par Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728)[39]. Quant à Qatāda (m. 117/735), on lui prête les deux formulations[40]. Ainsi cette première exégèse réunit quand même une part significative des autorités exégétiques anciennes, notamment issues de Baṣra et de La Mecque.

b. La malformation du membre viril. Cette exégèse insiste sur deux aspects différents : 1° la petitesse et 2° la déformation. La première variante est mise sur le compte de Muḥammad (m. 11/632) lui-même.

> Ibn al-ʻĀṣ a entendu le prophète dire : « Chaque être humain se présentera le jour de la résurrection avec un péché (*ḏanb*), sauf Yaḥyā b. Zakariyyā. Après avoir dit cela, il se pencha pour prendre sur le sol un petit bout de bois (*ʻuwayd ṣaghīr*) et il ajouta : La raison est que son membre viril était semblable à ce bout de bois »[41].

Ainsi l'exégèse attribuée à Muḥammad est que Yaḥyā a été qualifié de *ḥaṣūr* parce qu'il n'était pas pourvu d'un membre viril comparable à celui des autres hommes. Pour être en mesure d'entretenir des rapports sexuels avec une femme, un homme doit être pourvu d'un pénis de taille suffisante ; ce qui n'était pas le cas de Yaḥyā. Dans le texte cité ci-dessus, ce dernier est

---

27. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516 ; Bayhaqī, *Al-sunan al-kubrā*, X, 246, n° 13769.
28. Ṭabarī, *Tafsīr*, 378, n° 6985, 6986 et 6987 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516.
29. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516.
30. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516. Voir aussi Bayhaqī, *Al-sunan al-kubrā*, X, 246, n° 13769.
31. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516.
32. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, n° 6990. Il s'agit d'un personnage controversé au sein des *muḥaddiṯūn*. Il est présenté comme *zāhid*, *ʻābid* et *qāṣṣ* (Ḏahabī, *Mīzān al-iʻtidāl*, éd.al-Bijāwī, Beyrouth s.d., IV, 418, n° 9669).
33. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516. Nous suivons Ibn Kathīr pour identifier ce personnage (Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb* III, 114-115). C'est un shi'ite de Kūfa.
34. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516. Il pourrait s'agir d'un client de ʻUthmān b. ʻAffān.
35. Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 452.
36. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, n° 6998.
37. Ṭabarī, *Tafsīr*, 378-379, n° 6988 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3516 ; Bayhaqī, *Al-sunan al-kubrā*, X, 246, n° 13769.
38. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, n° 6989.
39. Ṭabarī, *Tafsīr*, 380, n° 7000.
40. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, n° 6993, 6994, 6995, 6996 ; ʻAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, I, 127, n° 399.
41. Ṭabarī, *Tafsīr*, n° 6981, 378, n° 6982 et 6983 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, n° 3514, 3515.

présenté comme le seul humain qui n'aura jamais péché le jour dernier ; sans doute, étant donné le contexte, s'agit-il du péché charnel. Le propos n'est pas clair, mais il établit une sorte de lien de causalité entre la nature impeccable de Yaḥyā qui se présente le jour dernier sans avoir commis de péché et le fait qu'il possédait en guise de membre viril un tout petit pénis. On sous-entend d'une part que le péché qu'il n'a jamais commis tient à la sexualité ; d'autre part que s'il n'a jamais commis de péché de chair, c'est parce qu'il en a été préservé « naturellement » par une déficience morphologique. Qui adopte une telle exégèse est obligé d'en conclure que Yaḥyā n'est en rien responsable de la taille de son membre, mais que ceci doit être imputé à Dieu. N'est-ce pas une autre façon de dire qu'il était impuissant ? On doit relever qu'un autre sens implicite de cette tradition est que Yaḥyā est une exception unique dans le genre humain ; par conséquent, les autres prophètes partagent le sort commun des humains. Ce texte semble ainsi sous-entendre que, hormis Yaḥyā, les autres prophètes ont commis des péchés[42].

Un autre élément de cette exégèse est important et doit être relevé : la taille du pénis a un lien avec la vigueur de la libido. Celui qui a un membre de grande taille a une libido énergique, celui qui au contraire a un membre de petite taille a une libido moindre, voire insignifiante[43]. On peut évidemment penser que Yaḥyā n'était pas entièrement dépourvu de libido, mais que celle-ci était tellement faible qu'il pouvait la maîtriser plus facilement. On ne peut pas dire que cela soit présupposé dans le propos prophétique, mais cette potentialité apparaîtra plus tard. À l'époque où cette tradition a été mise en circulation, afin d'expliquer le mot *ḥaṣūr*, on ne se posait ni la question du rôle de la volonté de Yaḥyā dans son état ni celle donc de la possibilité de la maîtrise de sa sexualité. Ces questions seront formulées plus tard.

Ainsi si la tradition prophétique citée ci-dessus insiste sur la taille du pénis de Yaḥyā, ce n'est pas pour dire que *ḥaṣūr* s'applique à cet organe, mais parce qu'en raison de cette taille, Yaḥyā est demeuré chaste. Elle explique donc son état par un détail morphologique, soit qu'il le rendait impuissant ou quasi-impuissant, ou tellement peu vigoureux sexuellement qu'il pouvait se passer plus facilement que quiconque de vie sexuelle.

---

42. Il en est ainsi également de Muḥammad lui-même.
43. Les traités de médecine ou d'érotologie arabo-musulmans sont truffés de remèdes pour augmenter la taille du pénis afin d'accroître l'efficacité des rapports sexuels : donner plus de plaisir mais aussi engendrer une descendance. Voir par exemple, pour une période ancienne, Masīḥ b. Ḥakam al-Dimašqī (IIIe/IXe), *Al-risāla al-hārūniyya*, texte établi, traduit et annoté par S. Gigandet, Damas 2002, p. 150-173 et, pour une période plus tardive, ʿAbd al-Raḥmān b. Naṣr b. ʿAbd Allāh al-ʿAdwī (m.774/1375), *Al-īḍāḥ fī asrār al-nikāḥ*, éd. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Le Caire 2002, 47-49.

La seconde variante de cette interprétation est mise sur le compte de ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (m. 114/732) : « c'est celui dont le membre est déformé, comme tordu (*munṯanī al-ḏakar*) »[44], d'où il faut conclure très certainement qu'un individu frappé d'une telle malformation est inapte au commerce sexuel.

c. L'absence de désir. On attribue au Médinois Ibn al-Musayyab (m. 94/713) deux exégèses. La première est la fusion des deux premières exégèses : « c'est celui qui ne coïte pas avec les femmes (*lā yaġšā al-nisāʾ*) et dont la verge est semblable à la frange d'un habit (*hudbat al-ṯawb*) »[45]. La formule *lā yaġšā al-nisāʾ* peut être tenue pour synonyme de *lā yaʾtī al-nisāʾ*. Il en découle que Yaḥyā n'avait pas de vie sexuelle conforme à l'idéal commun – à l'époque où ce texte est mis en circulation – parce qu'il possédait un organe qui la rendait impossible. Son impuissance a pour cause une anomalie physique. La seconde est complètement nouvelle : « c'est celui qui ne désire point les femmes (*lā yaštahī al-nisāʾ*). Ensuite il frappa le sol de sa main. Il prit un noyau de datte [et le montrant], il ajouta : Il ne possédait pas un membre plus grand que ceci. »[46] Cette seconde exégèse est elle aussi constituée de deux éléments : alors que le second est une reprise de l'exégèse E1b, le premier est entièrement original. Cette nouvelle exégèse rapporte l'état de Yaḥyā – notamment l'absence d'une vie sexuelle – d'abord à l'absence de libido : il n'éprouvait pas de désir pour les femmes. À son tour, cette absence de libido est mise en association avec la petitesse de son pénis.

On peut considérer que E1a est l'énoncé générique, alors que les deux variantes E1b et E1c sont des énoncés particuliers qui expliquent l'impuissance : dans un cas, elle est due à un défaut du membre viril, dans l'autre à l'absence de toute libido.

La stérilité

Parmi les deux exégèses qu'on attribue à Ibn ʿAbbās (m. 68/687), il y a celle qui met l'accent sur l'absence d'éjaculation : « celui qui n'a pas d'émission de sperme » (*lā yunzilu al-māʾ*)[47]. On ne comprend pas très bien la formulation. S'agit-il de l'individu qui est dépourvu de sperme ou bien de celui qui ne pouvant avoir d'érection ne peut par conséquent avoir d'éjaculation ? La conséquence est, outre qu'il ne peut avoir de plaisir sexuel, il ne peut avoir

44. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3519. S'agit-il de dire qu'il est incapable d'avoir une érection ?
45. Ṭabarī, *Tafsīr*, 378, nº 6983. La comparaison entre la verge et la frange d'un habit est également faite dans une autre tradition prophétique (Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, avec commentaire d'Ibn Ḥaǧar, IX, 448-449, nº 5260, 460, nº 5265 et 574-575, nº 5317).
46. Ṭabarī, *Tafsīr*, 378, nº 6984.
47. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, nº 6997 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3517.

une descendance. On va le voir, cette exégèse a quelques variantes, mais toutes conduisent à la même conclusion : ce que le terme *ḥaṣūr* souligne, c'est une tare physiologique chez Yaḥyā qui affecte de manière profonde et irréversible sa sexualité. S'il est chaste, c'est parce qu'il est incapable d'avoir un coït. Pourrait-il avoir un quelconque mérite, dès lors, opposera-t-on plus tard à cette exégèse ?

Même si la formulation qu'on met sur le compte de Ḍaḥḥāk (m. 105/723) est originale, il faut sans aucun doute le ranger parmi ceux qui défendent l'interprétation qui décrit l'état de Yaḥyā comme étant la stérilité. Il est dit *ḥaṣūr* parce qu'il ne peut engendrer : « celui qui ne peut avoir d'enfants et qui n'a point de semence (*al-laḏī lā yūladu lahu wa lā mā' lahu*) »[48]. Dans une variante, elle se réduit à la dernière formule : « celui qui n'a point de semence »[49]. On peut distinguer dans cette exégèse deux parties : absence de descendance et absence de sperme.

À cette ligne exégétique, on doit également rattacher Rufay' b. Mihrān Abū al-'Aliyya (m. vers 90/709)[50] et al-Rabī' b. Anas (m. en 139/756)[51].

L'abstinence volontaire

Cette exégèse est défendue par Suddī (m. 128/745) : « celui qui évite les femmes » (*al-laḏī lā yurīd al-nisā'*)[52]. On peut voir dans cette formule une référence à l'idée de continence volontaire étant donné l'occurrence du verbe *arāda*, « vouloir ». Cependant il reste possible que Suddī envisageait sa formulation comme synonyme à E1a.

Il existe un autre témoignage, plus probant, mais dont l'auteur est difficile à identifier. Autre particularité : il ne s'agit pas d'un propos exégétique. On prête à Yazīd b. Maysara (fin du Ier/VIIe s. ?) le propos suivant : « Le *ḥaṣūr* c'est celui qui ne recherche pas la cohabitation alors qu'il en est capable physiquement (*wa-l-ḥaṣūr man lā ya'tī al-nisā' wa huwa qādir 'alā ḏalika*) »[53]. Il s'agit d'une définition, cela est manifeste, qui veut éliminer toute ambiguïté : la seconde partie (*wa huwa qādir 'alā ḏalika*) est très importante, puisqu'elle permet de préciser qu'il s'agit de l'homme qui est puissant sexuellement. Le terme *ḥaṣūr* désigne donc bien celui qui observe une continence sexuelle volontaire. Toutefois Yazīd b. Maysara fait preuve d'incrédulité : il tient pour improbable qu'un homme puisse résister à la puissance du désir sexuel.

48. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, nº 6991 ; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3518.
49. Ṭabarī, *Tafsīr*, 379, nº 6992.
50. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3518.
51. Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II, 142, nº 3518. Il s'agit d'une autorité de Basra, qui avait des tendances chiites (*Tahḏīb al-tahḏīb*, I, 589-590).
52. Ṭabarī, *Tafsīr*, 380, nº 6999. Littéralement : « celui qui ne veut pas de femmes ».
53. Ibn Manṣūr, *Sunan*, I, 141, nº 500.

« Combien est puissante la concupiscence dans le corps ! elle est semblable à un incendie. Comment peuvent y échapper les continents (*ḥaṣūrūn*) ? »[54] L'interprétation que Yaḥyā était continent volontairement semble donc avoir été défendue dès cette époque, qui ne pouvait cependant l'admettre. Yazīd b. Maysara, qui ne nomme pas Yaḥyā, semble considérer qu'il n'y a pas d'exception à la règle : comment un homme, physiquement sain, pourrait-il échapper au pouvoir du désir sexuel ? Le propos de Yazīd semble sous-entendre que nul, y compris les prophètes, ne peut lui échapper ou lui résister. Ainsi Yazīd b. Maysara, tout en présentant l'exégèse volontariste de *ḥaṣūr*, la rejette parce qu'impossible. On peut regretter qu'il ne nomme pas celui ou ceux qui ont défendu une telle exégèse et surtout y ont ajouté foi. Ce qui était inadmissible à l'époque de Yazīd ne deviendra possible que près de deux siècles après[55].

Cette troisième exégèse est donc tout à fait marginale ; la plupart des exégètes adhèrent plutôt aux deux autres, surtout la première, qui est ainsi l'exégèse majoritaire. Il faut reconnaître que celle-ci correspond plus exactement à l'esprit de l'époque qui est que tout homme – y compris un prophète ou un homme de Dieu – doit être marié et que le mariage est une obligation, parce que la mission de l'homme est la procréation. L'état de Yaḥyā a été plutôt perçu comme involontaire parce qu'autrement il aurait fallu le tenir pour rebelle à la loi de Dieu puisqu'il aurait observé une abstinence volontaire. Ce qui empêchait les musulmans des trois premiers siècles de comprendre son état comme volontaire, c'est qu'ils adhéraient fermement à l'idéal du mariage fécond ; ils ne pouvaient de ce fait admettre une telle conduite de la part d'un prophète ; il fallait donc que cet état soit subi. Il faut donc se garder, quand on examine l'histoire de l'exégèse coranique, de partir de la lexicographie, car elle fige un état de langue. Il est probable que l'interprétation rejetée par Ibn Maysara, au nom de l'invraisemblance, était défendue par ceux qui étaient attachés au sens primitif, parce que plus conforme également aux sources chrétiennes (voir plus haut). Pour dire les choses autrement, quand l'islam en formation emprunte la figure de Jean le Baptiste au christianisme la virginité que les écritures chrétiennes attribuent à ce dernier dérange ; elle entre en conflit, comme on vient de l'indiquer, avec l'obligation divine de se marier. Ainsi on peut dire que l'exégèse dominante – E1 et E2 – s'est efforcée de corriger l'image de Jean, en l'adap-

54. Ibn Manṣūr, *Sunan*, I, 141, n° 500.

55. J'ai essayé en vain d'identifier Yazīd b. Maysara. Avec l'aide de Jacqueline Sublet (IRHT, Paris), nous avons identifié 6 personnages qui portent le *nasab* Ibn Maysara : Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Maysara, Muḥammad b. Abī Ḥafṣa b. Maysara, Ibrāhīm b. Maysara, Yūnus b. Maysara, Ḥafṣ b. Maysara et Muʿāwiya b.Maysara. Les cinq premiers ont tous une entrée dans le *Tahḏīb al-tahḏīb* d'Ibn Ḥaǧar, mais pas le dernier, qui apparaît cependant dans la notice de Šurayḥ b. al-Ḥāriṯ, dont il est le petit-fils (*Tahḏīb al-tahḏīb*, II, 160[b]).

tant aux idéaux islamiques. Cette rectification a, en même temps, pris la forme d'une censure, en refoulant un trait typiquement chrétien, ou qui était perçu tel, du personnage prophétique.

La postérité d'une exégèse

L'exégèse ancienne majoritaire (impuissance/stérilité), a été défendue jusqu'à la fin du IVe/Xe siècle par plusieurs commentateurs : Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767)[56], Abū 'Ubayd (m. 210/825)[57], 'Abd al-Razzzāq (m. 211/826), Ibn Qutayba (m. 276/889)[58], Hūd b. Muḥakkam (m. vers 280/893 ou 290/902)[59], Ibn al-Munḏir (m.318/930), qui est sans doute le premier à prononcer le mot « impuissant » (*'innīn*)[60], Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938) et al-Māturīdī (m. 333/944)[61]. Dans son étude du lexique du hadith, le Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) défend encore cette même exégèse[62], alors que dans son hagiographie de Muḥammad il s'en écarte[63]. Cette « ancienne » exégèse ne disparaîtra pas totalement et aura encore quelques adeptes[64].

---

56. *Tafsīr*, éd. Šihāta, Le Caire 1979, I, 274.
57. *Maǧāz al-Qur'ān*, Le Caire s.d., I, 92.
58. *wa qad ruwiya fī-l-ḥadīṯ annahu laysa min nabī illā wa qad aḫṭa'a aw hamma bi-ḫaṭī"a ġayr Yaḥyā b. Zakariyyā 'alayhimā al-salām li-annahu kāna ḥaṣūr lā ya'tī al-nisā' wa lā yurīduhunna* (*Ta'wīl muškil al-Qur'ān*, éd. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Le Caire 1973², p. 404). On peut se demander si en raison de la fin de ce texte on ne doit pas plutôt ranger Ibn Qutayba parmi les adeptes de l'exégèse « volontariste ».
59. Sens retenu par Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, 440ª.
60. Suyūṭī, *Durr*, II, 190.
61. *Tafsīr*, II, 363.
62. On lit : « c'est celui qui est empêché d'avoir des rapports charnels en raison soit de sa nature soit d'un mal » (*wa-l-ḥaṣūr al-mamnū' 'an al-nisā' immā ḫilqa aw 'illa fa'ūl bi-ma'nā maf'ūl*), *Mašāriq al-anwār*, Beyrouth 1997, 2 vol., I, 257. La définition est ici dépourvue d'ambiguïté, sans doute parce que le cadi mālikite écrivait à une époque où l'exégèse « volontariste » s'était répandue et était en train d'acquérir une position dominante, au moins au sein des élites religieuses.
63. *Kitāb al-šifā*, I, 76-77.
64. Le mālikite Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), qui n'intervient pas dans le commentaire coranique, discute du cas de l'homme qui est *ḥaṣūr* en relation avec l'impuissance : *fa-ammā al-ḥaṣūr wa-l-maǧbūb al-mamsūḥ ḏakaruhu, imra'at al-'innīn wa-l-ḥaṣūr wa-l-maǧbūb, ḥāl al-'innīn wa-l-ḥaṣūr wa-l-mu'taraḍ* (*Al-nawādir wa-l-ziyādāt*, éd. Ḥaǧǧī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1999, IV, 537, 538, 539). Il nous donne même une définition : « c'est celui qui est né dépourvu de verge ou avec un petit pénis, pareil à un bouton, qui rend impossible le coït » (*wa-l-ḥaṣūr al-laḏī yuḫlaq bi-ġayr ḏakar aw bi-ḏakar ṣaġīr ka-l-zirr wa šibhihi lā yumkinu bihi waṭ'*) (p. 538). Il se rattache ainsi à l'exégèse primitive. Plus loin il recueille une opinion qu'on ne peut manquer de signaler : « Abū Zayd rapporte au sujet du *ḥaṣūr* qui possède un petit pénis (*miṯl al-mālūla*) que son cas est semblable à celui de l'eunuque (*ḫaṣī*). On ne lui fixe pas un délai [pour consommer le mariage] et on prononce la répudiation en son lieu et place, si son épouse souhaite la séparation. C'était aussi l'opinion de Saḥnūn » (p. 542). Dans ce dernier cas, le *ḥaṣūr* est assimilé à l'eunuque, qui

L'exégèse « volontariste » va progressivement s'imposer et finir par dominer quasi-exclusivement. Mais le processus a été plus lent et plus inégal qu'on peut le penser, comme en témoigne la lexicographie. Ce n'est qu'à l'issue d'une longue période que les grands dictionnaires enregistrent l'exégèse « volontariste ». Ainsi l'ancienne exégèse dominante est encore défendue par Ḫalīl b. Aḥmad (m. 175/791)[65], al-Farrā' (m. 207/822)[66], Ibn al-A'rabī (m. 231/846)[67], Azharī (m. 370/980), qui évoque la notion de maladie (*'illa*)[68], Ğawharī (m. 400/1009)[69], Ibn al-Aṯīr (m. 606/1208), qui est le seul à signaler le sens d'eunuque[70], et Ibn Manẓūr (m. 711/1312). Ce dernier cependant refuse que *ḥaṣūr* ait le sens de « stérile » et reprend l'idée de maladie[71]. Le premier lexicographe à enregistrer l'exégèse « volontariste » est Ibn Fāris (m. 395/1004) mais il se contente d'exposer les deux exégèses rivales[72]. Il faut attendre al-Fīrūzābādī (m. 817/1415) pour voir un lexicographe endosser l'exégèse « volontariste »[73].

II. L'exégèse « volontariste » : vers l'hégémonie

L'exégèse « volontariste » va être ressuscitée, sans doute par Ṭabarī. À partir de lui, elle va se propager comme une traînée de poudre. Progressivement, les compilations exégétiques la substitueront à l'exégèse ancienne, qui mettait l'accent sur l'impuissance ou la stérilité.

Une exégèse transitoire

Šāfi'ī (m. 204/820) a adopté l'exégèse E1a (*lā ya'tī al-nisā'*), selon laquelle Yaḥyā est frappé d'impuissance. Šāfi'ī, qui n'est pas lui-même un exégète, reprend à son compte l'interprétation qui prévalait au sein de la communauté des exégètes. Son originalité est qu'il la met en relation avec sa propre

---

est dépourvu de verge ; c'est pour cela qu'on ne lui fixe pas de délai pour la consommation du mariage, car cela ne sert à rien, il en est incapable en raison de son état physique. C'est une des rares fois où le terme *ḥaṣūr* est utilisé en relation avec le débat juridique sur les effets de l'impuissance du mari.

65. *Kitāb al-'ayn*, Beyrouth 1988, 8 volumes, III, *sub verbo*.
66. *Ma'ānī al-Qur'ān*, éd. Naǧātī et Naǧǧār, Beyrouth s.d., I, 213.
67. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, II, 896[c]. Nous enregistrons les positions des lexicographes au même plan que celles des *mufassirūn*, sans entrer dans le débat technique.
68. *Tahḏīb al-luġa*, IV, 233 et Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, II, 896[c].
69. *Al-Ṣiḥāḥ*, éd. Aḥmad 'Abd al-Ġafūr 'Aṭṭār, Beyrouth 1979, II, 631.
70. *Al-nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṯar*, éd. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī et Maḥmūd Muḥammad al-Tanāhī, Beyrouth s.d., I, 395.
71. *Lisān al-'arab*, II, 896[c]–897[a].
72. *Muǧmal al-luġa*, éd. Hādī Ḥasan Ḥammūdī, Kuwayt 1985, II, 76 et *Mu'ǧam maqāyīs al-luġa*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth 1979, II, 72-73.
73. *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beyrouth 1987, 481.

conception du mariage. Selon lui, le mariage n'est pas une obligation individuelle, car le mariage est loin de convenir à tous les individus. Il les répartit en deux groupes : ceux qui doivent se marier impérativement afin de se prémunir contre le péché et ceux qui ne le doivent pas car ils n'en ressentent guère le besoin et ne craignent donc pas de pécher[74]. Selon lui, Yaḥyā relève de cette dernière catégorie. La seconde innovation de Šāfi'ī est qu'il est le premier à relever que le Coran parle en termes laudatifs de Yaḥyā alors qu'il n'est pas marié à cause de son impuissance. S'il était obligatoire de se marier, pourquoi le Coran louerait-il Yaḥyā qui ne l'a jamais été ? De ce point de vue, si Šāfi'ī n'a pas formulé la nouvelle exégèse, il l'a préparée ; car tout en continuant à défendre le point de vue ancien selon lequel Yaḥyā porte dans son organisme physique l'absence de désir, il affirme que le Coran le loue pour cela. Or peut-on être loué si on n'a pas de mérite ? Cette interrogation sera formulée plus tard.

Outre cette innovation qui se traduit par la prise en compte du discours coranique, Šāfi'ī innove également en considérant que ce qui vaut pour Yaḥyā vaut pour tout un chacun. Il est en effet le premier à proposer de comprendre l'état de Yaḥyā comme ayant pour enjeu la vie de tout fidèle. Il ne s'agit pas seulement de saisir le sens de l'histoire d'un prophète, mais de tirer les conséquences pratiques qui s'imposent de cette interprétation. Le discours coranique a ainsi deux sens : un sens transcendant et un sens immanent. Ce dernier concerne le lecteur.

Si Šāfi'ī souligne l'écart entre la condition prophétique de Yaḥyā et le manque qui le caractérise, il n'y voit pas une contradiction pour autant. C'est dire qu'à son époque la prophétologie n'était pas encore définitivement constituée. Pour lui, il ne fait pas de doute, que la puissance sexuelle manque à Yaḥyā. C'est pour cela, en déduit-il, qu'on ne peut tenir le mariage pour obligatoire.

On doit indiquer que Šāfi'ī tourne le dos aux autres exégèses, notamment celles qui font de Yaḥyā un homme atteint de stérilité. Cette exégèse qui a eu, comme on vient de le voir, de nombreux partisans, sera définitivement abandonnée par la suite.

Une continence voulue

Dans l'état actuel de notre documentation, Ṭabarī (m. 310/923) est sans doute le promoteur de l'exégèse selon laquelle *ḥaṣūr* désigne celui qui s'abstient volontairement de toutes relations sexuelles, qui a eu des partisans dans le passé, selon Yazīd b. Maysara. Ṭabarī est cependant le premier à la

74. *Kitāb al-umm*, V, 144. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage en préparation (Tabattul. *Mariage, célibat et continence sexuelle…*) pour une présentation de la doctrine de Šāfi'ī. Pour un exposé succinct de cette doctrine, voir notre étude « Un libre peut-il épouser une esclave ? », *Der Islam*, Bd 82, *Heft* 2 (2007) 253-254.

défendre explicitement : selon lui, il s'agit de « celui qui refuse d'avoir des relations charnelles avec les femmes » (*mumtani' min ǧimā' al-nisā'*)[75]. Alors que jusqu'à ce commentateur, l'état de Yaḥyā était généralement présenté comme subi, lui déclare qu'il s'agit d'un état voulu : il ne s'agit donc ni d'impuissance ni de stérilité, mais de continence volontaire. Comme Abū 'Ubayd, Ṭabarī fait état de l'étymologie du mot. Il indique qu'il est issu du verbe *ḥasirtu min kaḏā aḥṣara*, on dit cela pour celui qui se refuse à faire quelque chose (*iḏā imtana'a minhu*). Plusieurs exemples suivent, notamment *ḥaṣr al-'aduww* dans le sens de « faire le siège de l'ennemi ». On dit aussi de celui qui est pingre avec ses commensaux qu'il est *ḥaṣūr*, de même que de celui qui garde bien un secret[76]. Ces deux derniers exemples sont particulièrement significatifs : si celui qui est avare est appelé *ḥaṣūr*, c'est parce qu'il a décidé d'être tel avec ses commensaux. Ṭabarī, qui connaissait l'œuvre Šāfi'ī, va plus loin que ce dernier. Ce dernier avait été le premier à contester le dogme du mariage comme obligation s'imposant à tous, en s'appuyant précisément sur l'exemple de Yaḥyā dans le verset 3, 39, mais il n'avait jamais soutenu que ce dernier avait choisi la continence sexuelle. L'argument de Šāfi'ī, qui sera repris par d'autres après lui dans une autre perspective, était que, puisque Yaḥyā qui n'était pas marié était digne d'éloge, alors on ne peut soutenir que le mariage est obligatoire. Ainsi Šāfi'ī ne rompt pas véritablement avec l'ancienne exégèse. La rupture est le fait de Ṭabarī : le verbe *imtana'a* signifie que c'est lui qui ne veut pas s'unir aux femmes, non qu'il en est empêché par un quelconque défaut physique.

On pourrait invoquer le célibat de Ṭabarī afin d'expliquer son innovation : lui-même ayant opté pour une continence perpétuelle[77], il pouvait avoir intérêt à présenter Yaḥyā comme son modèle (implicite). Évidemment un commentaire coranique est tout sauf une œuvre personnelle, où l'auteur pourrait se livrer à des confessions sur ses préoccupations intimes. On peut également faire valoir son intérêt pour la médecine et la diététique[78] – certains médecins estimaient que le commerce sexuel diminuait l'espérance de vie[79] –, de même que pour le *zuhd* et le *wara'* comme le montre l'ouvrage qu'il

75. La huitième forme verbale *imtana'a* est utilisée dans ce sens, afin de désigner la continence sexuelle volontaire, par Ibn Ḥazm (*Al-muḥallā*, IX, 206-207). Dans ce cas, cette forme verbale signifie « accomplir l'action exprimée par la forme simple, pour soi, dans son intérêt » (R. Blachère et M. Gaudrefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris 1975, p. 67), ici plus précisément sur soi.

76. Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 376.

77. Voir 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, *Al-'ulamā' al-'uzzāb*, Beyrouth 1999, 56-74.

78. Voir à ce sujet les indications de C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie. L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)*, Paris 1990, qui signale qu'il possédait un exemplaire de *Firdaws al-ḥikma* d'Ibn Rabban al-Ṭabarī (m. 260), 34-35.

79. Ceci est bien expliqué par Ibn Ḫalṣūn (VII^{e}/XIII^{e}), *Kitāb al-aġḏiya*, texte établi, traduit et annoté par S. Gigandet, Damas 1996, 86.

a composé en relation avec ces questions[80]. Ce qui a dû être déterminant ce ne sont pas des penchants personnels ou telle influence, mais « l'esprit du temps » dans lequel le grand commentateur baignait. Le célibat et la continence sexuelle n'étaient plus vus comme des pratiques suspectes d'hérésie : le monde islamique, notamment savant, était en train de vivre un renversement, qui allait conduire à tenir la continence sexuelle pour méritoire et non plus pour un égarement.

La discussion a-t-elle eu pour arrière-plan la prophétologie ? En effet, l'exégèse ancienne peut surprendre du point de vue de la prophétologie classique puisque Yaḥyā, qui est un prophète, est entaché d'un grave défaut, d'autant qu'à la même époque on tenait le mariage pour un acte presque religieux et que Muḥammad était de ce point vue à l'opposé de Jean. A-t-on été gêné par cette contradiction ? Le concept auquel on pense immédiatement est bien sûr celui de *ʿiṣma*, « impeccabilité »[81]. Ṭabarī ne l'évoque pas à cet endroit de son commentaire. À cette époque, il semble que l'on s'acheminait vers l'adoption de l'acception chiite du concept, selon laquelle un prophète devait être intégralement parfait, incapable de commettre la moindre faute[82]. On avait sans doute conscience que n'était pas en cause la figure de Yaḥyā, mais celle de Muḥammad. Car le concept de prophète parfait, tant sur le plan physique que sur le plan intellectuel, était indispensable également pour appuyer le concept de Sunna. Si on admettait que Yaḥyā pouvait être décrit négativement, alors même Muḥammad pouvait l'être également. On comprend que le choix était simple et arrangeait toutes les familles religieuses.

À la même époque, Ibn ʿAṭāʾ al-Adamī (m. 309/922)[83], un soufi proche de Ḥallāǧ, dont le commentaire coranique a été transmis par Sulamī, a défendu une exégèse assez proche. Il définit ainsi le *ḥaṣūr* : « celui qui est éloigné du monde et de ce qu'il contient » (*al-munazzih ʿan al-akwān wa mā fīhā*)[84]. Si l'interprétation n'est pas dépourvue d'ambiguïté, elle ne se rattache plus à la vieille exégèse, dans la mesure où elle semble plutôt allégorique. Toutefois l'emploi de *munazzih* a une connotation éthico-religieuse patente. Le premier sème de cette racine (*NZH*) est l'idée d'éloignement. Le second réfère à l'idée de pureté, même si ce n'est pas au sens rituel. Il s'agit de se tenir

80. C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, 51-53, qui regrette que l'on n'ait jamais retrouvé cet ouvrage.
81. Voir la notice due à W. Madelung dans l'*EI* 2.
82. Voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris, Cerf 1990, p. 458-459. Dans le Coran, il y a plusieurs occurrences de la racine *ʿṢ M*, mais elle y a le sens de protection contre un danger extérieur au sujet. Ainsi selon l'exégèse reçue de 5, 67, Muḥammad est prémuni contre les attaques et complots de ses ennemis (voir par exemple, Ibn Abī Ḥātim, *Al-tafsīr bi-l-maʾṯūr*, édition Ḥiǧāzī, Beyrouth 2006, III, 237-238).
83. Sur ce personnage, voir M. A. Amir-Moezzi, « Ibn ʿAṭāʾ al-Adamī, esquisse d'une biographie historique », *Studia Islamica* 63 (1984), p. 63-127.
84. Paul Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth 1986, p. 41, nº 39.

éloigné de ce qui peut souiller. C'est pour cela qu'Ibn 'Aṭā' doit être rangé indubitablement parmi les adeptes de l'exégèse que nous appellerons, pour des raisons pratiques, « volontariste ».

Le commentateur imāmite al-'Ayyāšī (m. vers 320/932) a-t-il pris connaissance de la position défendue par Ṭabarī et Ibn 'Aṭā' ? Il suit en tout cas une voie similaire, en définissant le *ḥaṣūr* comme « celui qui refuse les femmes » (*al-laḏī ya'bā al-nisā'*)[85]. Le refus étant un acte volontaire, nous sommes de nouveau loin d'une incapacité physique.

Ainsi dès le début du IVe/Xe siècle, l'exégèse qui met l'accent sur le rôle de la volonté, ultra-minoritaire auparavant, prend le dessus sur celle qui prévalait jusque-là et qui considérait que si Yaḥyā était chaste ou continent, ce l'était par nature. Dorénavant, les tenants de la nouvelle exégèse dominante considéraient que c'était seulement parce qu'il le voulait, qu'il était chaste.

Dominer ses appétits

Tout en suivant la ligne innovatrice de Ṭabarī, l'exégèse soufie témoigne d'une certaine originalité, comme on peut le constater à la lecture du commentaire coranique de Sulamī (m. 412/1021). Ce soufi défend plusieurs possibilités exégétiques. La première semble mettre l'accent sur la relation de maîtrise : « c'est celui qui possède et n'est la propriété de personne (*huwa al-laḏī yamlik wa lā yumlak*) ». Il est le maître de lui-même. Il n'est pas assujetti à son désir. Du même coup se confirme cette conception selon laquelle le sujet (moral) se constitue dans la différenciation d'avec ses propres appétits. La seconde met l'accent sur l'orientation principale du fidèle : « c'est celui [aussi] qui ne connaît que Dieu (*lā ya'rif illā llāh*) ». Il s'agit de celui qui vit la face tournée vers Dieu. Cette interprétation, qu'on peut qualifier de mystique, n'est pas antinomique avec la position juridique défendue par Šāfi'ī, quand il indique que celui qui opte pour le célibat, et donc l'abstinence, devra se consacrer au culte divin. Maîtriser ses appétits afin de tourner son regard vers l'objet divin. On en vient ensuite à la dimension sexuelle : « c'est celui qui ne dépose pas sa semence dans les femmes (*al-laḏī ḥaṣara mā'ahu 'an al-nisā'*) », qui n'a donc pas de relations sexuelles avec les femmes. « Yaḥyā a été appelé ainsi car un tel miracle s'est produit dans son cœur et la semence des concupiscences (*mā' al-šahawāt*) s'est solidifiée », elle ne peut donc être évacuée. C'est un processus de rétention spermatique qui est décrit. Dans le même ordre d'idées et de façon plus forte : « c'est celui qui maîtrise son désir (*šahwa*) ». Enfin, dans la mesure où le désir est lié à l'instant (*waqt*), c'est aussi celui qui n'en est pas dépendant[86]. On peut estimer que Sulamī souligne la relation de maîtrise de Yaḥyā sur son désir. S'il ne fait pas de doute que le noyau de cette

85. *Tafsīr*, éd. Hāšim al-Rasūlī, Beyrouth 1991.

86. G. Böwering, éd. et intro., *The minor Qur'ān commentary of as-Sulamī*, Beyrouth 1995, p. 26.

interprétation est constitué par la sexualité, ce que veut souligner Sulamī, c'est que Yaḥyā possède une totale maîtrise de ses appétits et de soi. Il enrichit ainsi l'exégèse « volontariste ». Il y a un lien entre cette notion de maîtrise de ses appétits et la tradition ancienne du *zuhd*. Mais dans cette dernière, l'abstinence sexuelle n'était pas exaltée : peu de *zuhhād* l'observaient

La propagation de l'exégèse « volontariste »

Revenue sur le devant de la scène au tout début du IVe/Xe siècle, cette exégèse se diffuse surtout au siècle suivant.

Parmi ses principaux tenants, on peut citer Ṯa'labī (m. 427/1035). Ce commentateur réduit l'exégèse à deux « partis ». Au premier se rattache l'exégèse « volontariste ». Il lui donne plusieurs ancêtres illustres : Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, Ibn Ǧubayr, Qatāda, 'Aṭā', Abū al-Ša'ṯā' (Ǧābir b. Zayd), Ḥasan, Suddī et Ibn Zayd. Selon tous ceux-là, avance-t-il, « c'est celui qui n'entretient pas de relations sexuelles avec les femmes et qui ne s'en approche pas. Dans ce sens, [*ḥaṣūr*] a la forme *maf'ūl* avec la signification de *fā'il*, c'est-à-dire celui qui se force à éviter la satisfaction des appétits (*yaḥṣur nafsahu 'an al-šahawāt*) ». La chasteté de Yaḥyā n'est donc pas subie, elle résulte d'une discipline librement mise en œuvre. L'argument morphologique apparaît pour la première fois chez Ṯa'labī, qui fait de *ḥaṣūr* un nom d'agent, alors que les lexicographes comme Ibn Fāris y voient plutôt un passif. Au second groupe, qui défend l'exégèse selon laquelle il s'agit de désigner l'impuissance, il rattache Ibn al-Musayyab et Ḍaḥḥāk : « c'est l'impuissant (*'innīn*) qui est dépourvu de sperme »[87]. Nous l'avons vu précédemment, le terme *'innīn*, « impuissant » n'était pas utilisé par les tenants de l'exégèse primitive. Nous sommes étonnés de la lecture par Ṯa'labī de cette ancienne exégèse, qu'il réinterprète certainement à la lumière de sa propre lecture : il ne peut pas admettre que celle-ci, qui se rattache à celle de Ṭabarī, n'ait pas pour elle l'authenticité et donc l'ancestralité.

Le grand juriste imāmite Ṭūsī (m. 460/1068), reprend l'interprétation de Ṭabarī mot pour mot : « c'est celui qui observe la continence sexuelle » (*al-mumtani' min al-ǧimā'*). Il semble que les imāmites, depuis al-'Ayyāšī en tout cas, avaient choisi l'exégèse « volontariste ». Ṭūsī cite de manière anonyme une dernière exégèse : « c'est celui qui est indifférent au fait de ne pas avoir de rapports charnels avec les femmes »[88].

87. *Al-kašf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beyrouth 2004, II, 56. Sur ce commentaire, voir Walid A. Saleh, *The formation of the classical tafsīr tradition. The Qur'ān commentary of al-Tha'labī*, Leyde 2004.

88. *Tafsīr*, III, 452.

L'allégorisme apparu dans le commentaire de Sulamī refait surface chez le soufi Qušayrī (m. 465/1073) : chez ce dernier le *ḥaṣūr* est celui qui refuse tous les appétits. Ce faisant, cet auteur poursuit la moralisation de l'exégèse de *ḥaṣūr*[89].

Le ḥanafite Saraḫsī (m. 490/1096) adhère, lui aussi, sans équivoque, à l'exégèse rapportée par Ibn Maysara : « c'est celui qui n'entretient pas de relations sexuelles alors qu'il en a la capacité »[90].

Au VI^e^/XI^e^ siècle, l'exégèse « volontariste » devient largement hégémonique et reçoit le soutien des grands exégètes du siècle. À commencer par le šāfi'ite Baġawī (m. 510/1117), qui est le premier à faire usage de deux arguments majeurs, afin d'appuyer la lecture qu'il défend. Le premier est qu'étant donné que l'énoncé coranique est laudatif, il y aurait contradiction à soutenir que simultanément Yaḥyā soit qualifié d'impuissance ou de stérilité – qui sont des défauts, indignes d'éloge[91]. Le second est que tout prophète est un être parfait ; or si on dit de Yaḥyā qu'il est impuissant ou stérile, il y aurait une contradiction entre ces traits négatifs et sa condition prophétique. Il faut donc écarter ces deux contradictions[92]. Cette exégèse, qui développe le point de vue de Ṭabarī en le poussant jusqu'au bout, va se diffuser de manière large, traversant les tendances et les courants et se maintenir jusqu'à nos jours. Cependant, si notre description est correcte, c'est avec Baġawī – donc vers le VI^e^/XII^e^ siècle – qu'apparaît pour la première fois une référence explicite à la notion d'impeccabilité des prophètes. Par la suite, l'argument sera abondamment repris.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī (m. 502/1109), auteur d'un dictionnaire du vocabulaire coranique, écrit que le *ḥaṣūr* « est celui qui n'a pas de relations sexuelles avec les femmes (*lā ya'tī al-nisā'*), soit en raison de l'impuissance (*'unna*), soit en raison de la chasteté (*'iffa*) et de l'effort afin d'annihiler la libido (*al-iǧtihād fī izālat al-šahwa*). La seconde [éventualité] ressort plus clairement du verset, car dans ce cas, [Yaḥyā] mérite des louanges »[93].

Zamaḫšarī (m. 538/1144) suit la même ligne[94]. Il confirme que l'état de Yaḥyā est non subi mais volontaire. Il n'est pas chaste parce qu'il serait frappé d'un défaut physique ou qu'il aurait été privé de libido, mais parce que c'est lui-même qui refuse d'obéir aux appels de son corps, voire d'être distrait.[95]

---

89. *Laṭā'if al-išārāt*, éd. Basyūnī, Le Caire 1981, I, 241.
90. *Al-mabsūṭ*, IV, 194.
91. Šāfi'ī avait le premier signalé que le verset 3, 39 avait un contenu laudatif pour Yaḥyā ; il en tirait seulement que ne pas avoir de sexualité ne pouvait être blâmé, non qu'il était impossible que Yaḥyā soit impuissant.
92. *Tafsīr*, I, 230.
93. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, éd. Muḥammad Sayyid Kīlān, Beyrouth s.d.
94. Sur ce commentateur et son œuvre voir A. J. Lane, *A traditional mu'tazilite Qur'ān commentary. The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144)*, Leyde 2006.
95. *Kaššāf*, I, 173.

Ibn ʿAṭiyya (m. 542/1147) affirme que les commentateurs qui comptent sont unanimes au sujet du terme *ḥašūr* : « C'est le fait de s'abstenir [volontairement] d'avoir des relations sexuelles avec les femmes (*al-imtināʿ min waṭʾ al-nisāʾ*) ». Il adopte ainsi clairement la formulation de Ṭabarī. Il semble également pencher pour l'exégèse allégorique : on a soutenu, dit-il, qu'il s'agit aussi de celui qui évite les péchés (*al-ḥaṣūr ʿan al-ḏunūb ayy lā yaʾtîhā*)[96]. Le cadi Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) défend lui aussi cette ligne exégétique. Selon lui aussi, le *ḥaṣūr* est celui qui observe la continence sexuelle alors qu'il a la capacité d'avoir des rapports sexuels (*yakuff ʿan al-nisāʾ wa lā yaʾtīhunna maʿa al-qudra*)[97]. Qurṭubī (m. 671/1273), qui est son compatriote, le suit[98]. L'imāmite Ṭabrisī (m. 548/1153) semble, lui, avoir été séduit par la variante allégorique de la nouvelle exégèse. Il rejette avec force l'image d'un Jean impuissant : « Ceci ne peut se dire des prophètes car c'est un défaut (*ʿayb*) et un blâme (*ḏamm*), alors que la formule [coranique] est une louange »[99]. On voit très clairement que la première exégèse est devenue intenable en raison du concept de prophète qui s'est imposé depuis.

Le ḥanafite Kāsānī (m. 587/1191) adhère à l'exégèse selon laquelle Jean est continent volontairement : selon lui *al-ḥaṣūr huwa al-laḏī lā yaʾtī al-nisāʾ maʿa al-qudra*, « c'est celui qui s'abstient de rapports intimes avec les femmes alors qu'il en a la capacité physique »[100]. La pénétration de cette exégèse dans le droit ḥanafite semble toutefois dater de l'époque de Samarqandī (m. 375/985) puisqu'apparaît sous la plume de ce dernier l'expression significative *man taraka [al-nikāḥ] maʿa al-qudra ʿalā al-waṭʾ wa-l-infāq*[101].

Seul le ḥanbalite Ibn al-Ǧawzī (m. 597/1200) semble vouloir revenir à la vieille exégèse, mais il ne se prononce pas explicitement[102]. Après avoir rejeté la vieille exégèse qui fait de l'état de Yaḥyā un défaut, Rāzī (m. 606/1209) se fait l'avocat à son tour de l'exégèse « volontariste »[103].

Assez étrangement, le grand soufi Ibn ʿArabī (m. 638/1240) semble être un partisan de l'ancienne exégèse : « C'est celui auquel Dieu a permis de s'abstenir de relations sexuelles, et c'est selon nous l'impuissant (*huwa al-laḏī iqtaṭaʿahu allāh ʿan mubāšarat al-nisāʾ wa huwa al-ʿinnīn ʿindanā*) »[104].

---

96. *Al-Muharrar al-wajîz*, éd. ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Anṣārī, Dūḥa 1982, III, 104.
97. *Aḥkām al-Qurʾān*, I, 272.
98. *Ǧāmiʿ aḥkām al-Qurʾān*, IV, 50.
99. *Maǧmaʿ al-bayān*, I, 438.
100. *Badāʾiʿ*, II, 343.
101. *Tuhfat al-fuqahâʾ*, II, 117.
102. *Zād*, I, 384.
103. *Mafātiḥ al-ġayb*, VIII, 36-37.
104. *Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa ishārāt al-Qurʾān*, éd.Maḥmūd al-Ġurāb, Damas 1989, I, 437. Cet ouvrage est issu d'une compilation des nombreux énoncés exégétiques, éparpillés dans les *Futūḥāt al-makkiyya*, l'œuvre majeure du *šayḫ al-akbar*. Je remercie Pierre Lory à qui je dois cette information.

Un autre mystique, Ruzbihān Baqlī Šīrāzī (m. 606/1209) suit l'autre exégèse, dans sa variante allégorique : « c'est celui qui été prémuni (*'uṣima*) contre tous les appétits (*šahawāt*) de manière définitive »[105].

Bayḍāwī (m. 685/1286) défend l'exégèse « volontariste », mais dans sa version allégorique. Selon lui, il ne s'agit pas seulement de continence sexuelle et de chasteté. Le terme *ḥaṣūr* signifie « assiduité dans l'effort pour tenir l'âme éloignée des appétits et des distractions » (*mubāliġ*^{an} *fī ḥabs al-nafs 'an al-šahawāt wa-l-malāhī*)[106]. Al-Kāzarūnī, qui a glosé le commentaire de Bayḍāwī, va même plus loin en écrivant : « quant à celui qui n'en a pas la capacité, on ne peut lui appliquer le terme *ḥaṣūr* (*fa-ammā man lam yaqdir fa-lā yusammā ḥaṣūr*) »[107].

Nīsābūrī (m. 728/1327), de son côté, estime que Yaḥyā observait une continence sexuelle volontaire et rejette donc l'idée de déficience physique[108]. Alors qu'Ibn Kaṯīr (m. 774/1373) s'appuie habituellement dans son commentaire sur la tradition exégétique ancienne, il adopte malgré tout l'exégèse « volontariste » en reprenant à son compte un propos du Qāḍī 'Iyāḍ[109]. Abū 'Alī Muḥammad b. 'Alī al-Balansī (m. 782/1381)[110] et Burhān al-dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī (m. 885/1480)[111] ne sont pas en reste.

Quant au ḥanbalite damascène Abū Ḥafṣ b. 'Alī b. 'Ādil (m. 880/1475), après avoir exposé le dilemme exégétique – le *ḥaṣūr* est « celui qui n'entretient pas de relations sexuelles avec les femmes soit en raison de sa nature (*li-ṭab'ihi 'alā ḏalika*) soit en raison de la maîtrise de son âme concupiscente (*li-muġālabatihi nafsihi*) » –, il indique tout de même que les plus savants (*muḥaqqiqūn*) ont choisi la seconde exégèse : « c'est celui qui n'a pas de relations sexuelles avec les femmes non par incapacité (*'aǧz*), mais par chasteté et renoncement (*bal li-l-'iffa wa-l-zuhd*) »[112].

Pour l'Égyptien al-Ḫāṭib al-Šabrīnī (m. 977/vers 1660), c'est celui qui avec zèle s'abstient de la satisfaction des appétits (*šahawāt*) et des distractions (*malāhī*). Quant à soutenir qu'il serait impuissant, cela n'est pas acceptable car un dommage ne peut frapper un prophète[113].

---

105. *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-qur'ān*, éd. Aḥmad Farīd al-Mizyadī, Beyrouth 2008, I, 148.
106. *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, Beyrouth s.d., II, 17.
107. Bayḍāwī, *op. cit.*, *Idem* (en marge).
108. *Ġarā'ib*, III, 183.
109. *Tafsīr*, I, 322.
110. *Tafsīr mubhamāt al-Qur'ān*, éd. Ḥanīf b. Ḥasan al-Qāsimī, Beyrouth 1991, I, 285.
111. *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-ṣuwar*, éd. Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Ḫān, Haydarabad 1972, IV, 366.
112. Abū Ḥafṣ b. 'Alī b. 'Ādil al-Dimašqī, *Al-lubāb fī 'ulūm al-kitāb*, éd. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawǧūd et 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, Beyrouth 1998, V, 200.
113. *Tafsīr*, éd. Ibrāhīm Šams-al-dīn, Beyrouth 2004, I, 245.

Le dernier commentateur appartenant à la tradition classique que nous citerons est Ismāʿīl Ḥaqqī al-Burūsawī (m. 1127/1715). Selon lui, Jean le Baptiste, qui observait une continence volontaire, se serait malgré tout marié[114].

Alors que primitivement l'état de *ḥaṣūr* ne pouvait être tenu pour enviable, puisqu'il résultait d'une déficience physique voulue par Dieu, à partir du moment où cet état est interprété comme le résultat d'une action volontaire, il est élevé au stade d'idéal. Il y a sans doute deux raisons principales à cette évolution. *Primo*, la prophétologie de l'islām se précise : on pose comme dogme qu'un prophète est un être parfait à tout point de vue. Comme la vie sexuelle est une composante de la vie humaine, un prophète étant un homme, peut-il déroger à cette règle ? Si un prophète est un être parfait, il ne peut être ni impuissant ni stérile, ni posséder un membre inapte à la vie sexuelle. En outre, la continence ne peut être un idéal puisque le prophète de l'islām s'est adonné à cela avec engouement. La prophétologie devait éviter un double écueil : soutenir qu'un prophète peut être marqué par un défaut physique grave ou exalter de manière absolue la continence sexuelle. *Secundo*, en même temps que l'exégèse de 3, 39 est en train d'être reformulée, discutée et approfondie, l'idée d'un célibat volontaire, certes limité à une toute petite élite, a fait du chemin. Dès lors que l'on a commencé à accepter le célibat et la continence sexuelle comme des choix qui ne sont pas antagoniques avec la foi, il devenait possible, voire nécessaire de réviser l'exégèse de 3, 39.

III. La période contemporaine : la défense du mariage

L'exégèse contemporaine tout en réaffirmant ses liens avec la tradition exégétique des siècles passés, met un frein au déploiement de l'exégèse « volontariste ». En effet, les auteurs contemporains établissent souvent le lien entre cette exégèse et la discussion qui a pour objet le célibat. Si Yaḥyā est digne d'éloge, cela veut-il dire que le célibat est préférable ? Leur intention est précisément de s'opposer à une telle tendance que l'on a vu poindre dans le passé, çà et là.

En bon traditionaliste, Šawkānī (m. 1250/1834) récapitule trois exégèses anciennes, sans prendre parti et en ignorant totalement l'exégèse « volontariste »[115]. Parmi les commentateurs de la période contemporaine[116], Šawkānī occupe une position marginale.

---

114. *Rūḥ al-bayān*, Beyrouth 1985, II, 31.
115. *Fatḥ al-qādir*, I, 427.
116. Si nous reprenons le découpage chronologique de l'histoire occidentale : la période contemporaine commence selon les historiens français en 1789 et couvre donc les XIX^e^ et XX^e^ siècles.

Parmi les défenseurs de l'exégèse « volontariste », on doit citer l'Irakien Alūsī (m. 1854)[117] qui indique que, selon Ibn 'Abbās, *ḥaṣūr* désigne celui qui n'entretient pas de relations sexuelles alors qu'il en est capable (*al-laḏī lā ya'tī al-nisā' ma'a al-qudra 'alā ḏalika*). Mais il lui en attribue également une autre : il s'agit de l'impuissant (*'innīn*). Cependant il tient à préciser que l'exégèse la plus vraie, c'est la première, car l'impuissance est un défaut qu'on ne peut attribuer aux prophètes (*wa-l-aṣaḥḥ al-awwal iḏ al-'unna 'ayb lā yaǧūzu 'alā al-anbiyā'*)[118]. On voit ici très clairement comment la prophétologie et en particulier la doctrine de l'impeccabilité des prophètes obligent à se détourner d'une ligne exégétique, pourtant léguée par la Tradition.

L'autre partisan de cette exégèse est le Syrien al-Qāsīmī (m. 1914), pour lequel le *ḥaṣūr*, c'est celui qui n'entretient pas de relations sexuelles, qui s'en prive ainsi volontairement et combat son âme concupiscente, la privant de la satisfaction de ses appétits, par chasteté, par ascétisme et en faisant des efforts dans l'obéissance (*lā yaqrubu al-nisā' ḥaṣr^{an} li-nafsihi ayy man'^{an} lahā 'an al-šahawāt 'iffa^{tan} wa zuhd^{an} wa-ǧtihād^{an} fī al-ṭā'a*)[119].

Quant au grand réformateur syro-libanais Rašīd Riḍā (m. 1935)[120], il adopte l'exégèse allégorique : « c'est celui qui empêche son âme concupiscente d'aller vers ce qui est contraire à la vertu (*faḍl*) et à la perfection (*kamāl*) qui seule lui sied »[121]. Le terme, dit-il, s'applique à celui qui garde bien les secrets et à celui qui est continent sexuellement en raison d'une impossibilité (*man'a*) ou en vue de la chasteté (*'iffa*). Mais la plupart des commentateurs estiment que c'est ce dernier sens qui est en cause dans le verset 3, 39, c'est pour cette raison, note-t-il, qu'ils se sont interrogés pour savoir si le célibat était préférable ou non au mariage. R. Riḍā estime que le verset n'a pas trait à cela et même, dans le cas contraire, on ne peut considérer, précise-t-il, qu'il constitue un argument en faveur du célibat. Ainsi Yaḥyā n'est pas meilleur que son père, Abraham, l'ami de Dieu, ou Muḥammad, le sceau des prophètes – qui étaient tous deux mariés. « Quant au mariage, il est la meilleure des lois de la nature (*afḍal sunan al-fiṭra*) car il est la base sur laquelle s'élève la vie d'ici-bas et la cause de la pérennité de l'homme »[122]. Pour Rašīd Riḍā, l'abstinence de Yaḥyā, qu'elle soit contrainte ou voulue, n'est pas préférable au mariage. La position de Rašīd Riḍā n'est pas cepen-

117. Voir à son sujet Basheer M. Nafi, « Abu al-Thana' al-Alusi : an Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'ân », *International Journal of Middle-East Studies* XXXIV (2002) 965-994.
118. *Rūḥ al-ma'ānī*, Beyrouth 1999, III, 196-197.
119. *Maḥāsin al-ta'wīl*, Beyrouth 2003, II, 314.
120. Sur le commentaire de Rašīd Riḍā : voir J. Jomier, *Le commentaire coranique du* Manār. *Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris 1954.
121. *Tafsīr al-manār*, Beyrouth s.d., III, 297.
122. *Tafsīr*, 298.

dant claire : pourquoi le Coran loue-t-il l'état de Yaḥyā ? Sans doute faut-il s'en tenir à l'exégèse allégorique : il s'agit de recommander l'évitement des péchés.

Rašīd Riḍā n'est pas le premier à rattacher la discussion sur ce verset à la discussion sur le célibat puisque cela apparaît déjà chez al-Māturīdī et chez al-Rāzī. Par contre alors que ces derniers semblent marqués par une certaine bienveillance pour le célibat, Rašīd Riḍā adopte un avis à contre-courant de cette tendance : il ne fait pas de doute à ses yeux que le mariage est un état supérieur et meilleur que le célibat. Il est vrai que le contexte général a globalement changé. Les pays musulmans sont sinon sous domination chrétienne du moins en butte aux appétits des puissances occidentales, qui veulent instaurer partout leur domination exclusive. Il s'agit donc de s'opposer à cette menace. Pour ce faire, une des armes est la survie de la famille traditionnelle ainsi que le natalisme. Cela va être confirmé non seulement par plusieurs exégètes à la suite de Rašīd Riḍā, mais également par l'évolution générale de la plupart des pays musulmans, en tout cas de ceux qui ont dû affronter les puissances occidentales directement.

Le commentateur indien Ṣadiq Ḥasan Ḫān (m. 1307 H.) préfère l'exégèse « volontariste » car il s'agit d'un éloge, qui ne peut découler que de ce qui est accompli et parce que le sujet a la capacité de choisir le contraire (*yaqdir fā'iluhu 'alā ḫilāfihi*). C'est donc un état qui ne peut être une simple conséquence de la nature (*lā 'alā mā kāna min aṣl al-ḫilqa wa fī nafs al-ğibilla*)[123].

Le tunisien Ṭāhir b. 'Āšūr revient à l'ancienne exégèse, mais dans un but qui n'est guère différent de celui de ses contemporains : défendre l'institution du mariage. Le terme *ḥaṣūr* a la forme de *fa'ūl*, c'est-à-dire *maf'ūl*, donc il s'agit d'un passif. Le commentateur tunisien cite l'exemple du terme *rasūl*, « messager », qui n'est pas un agentif, puisqu'il est envoyé par autrui. Tout en admettant que ce terme puisse être tenu pour laudatif, en raison du fait que Yaḥyā s'est tenu à distance de la satisfaction des appétits charnels défendus (*al-bu'd 'an al-šahawāt al-muḥarrama*), il reconnaît que c'est en vertu de sa nature innée (*bi-aṣl al-ḫilqa*). Sans doute, indique-t-il, ce terme laudatif sert à défendre Yaḥyā des accusations d'ascétisme (*zuhd*) que ses contemporains lui auraient adressé. Ou bien alors il ne s'agit pas du tout d'une louange, car des prophètes plus éminents (*afḍal*) que lui avaient des épouses[124].

Nous retrouvons chez le grand *'ālim* tunisien le même attrait que nombre de ses prédécesseurs pour l'exégèse allégorique, mais il semble vouloir revenir à l'interprétation primitive : Yaḥyā n'était pas un ascète, mais son

123. *Fatḥ al-bayān fī maqāṣid al-qur'ān*, s.l.n.d., II, 50-51.
124. *Tafsīr al-taḥrīr wa-l-tanwīr*, Tunis 1984, III, 241.

attitude était conforme à sa nature. On ne peut donc y voir un encouragement à suivre son modèle, d'autant plus que les prophètes qui étaient mariés, étaient parfois plus dignes d'éloge que lui.

Sayyid Quṭb (m. 1966), qu'on présente souvent comme un des plus grands doctrinaires du fondamentalisme islamique, a choisi la ligne allégorique : « C'est celui qui se retient d'assouvir tous ses désirs (*yaḥṣur nafsahu ʿan al-šahawāt*) et qui maîtrise les rênes de ses penchants »[125]. Sans doute parce qu'exalter un personnage pour sa continence sexuelle n'entre pas dans le cadre du programme du « parti » dont il se réclame et qui voit en lui un leader. Les fondamentalistes insistent sur la nécessité de défendre la famille « musulmane », c'est-à-dire le mariage en vue de la procréation et le natalisme. À la lumière d'une telle perspective, il serait erroné de leur part de pousser la jeunesse à imiter le modèle de Yaḥyā. L'exégèse allégorique a l'avantage de passer sous silence la question de la continence sexuelle.

Selon Šaʿrāwī, un autre Égyptien, prédicateur très populaire, le *ḥaṣūr* est celui qui a été empêché de succomber à ce qui est défendu (*mamnūʿ ʿan kull mā ḥurrima ʿalayhi*)[126].

Considérons deux auteurs saoudiens maintenant. D'abord Ḥasan Muḥammad Bāǧūdī, qui reprend à son compte l'exégèse « volontariste » : « il s'abstenait d'avoir des relations sexuelles avec les femmes alors qu'il en avait la capacité (*maʿa al-qudra*) »[127]. On relève l'expression finale, caractéristique de l'exégèse « volontariste ». Le second penche plutôt pour la variante allégorique : selon al-Saʿdī, c'est celui qui a été prémuni (*ʿuṣima*) contre les péchés (*ḏunūb*) et les appétits (*šahawāt*)[128].

Le Syrien Wahba al-Zuḥaylī n'innove pas : il s'agit de celui qui n'entretient pas de relations sexuelles alors qu'il en a la capacité (*maʿa al-qudra*) par chasteté et renoncement[129].

Nous terminerons cette investigation à travers les siècles par deux auteurs imāmites. Pour Muḥammad Ǧawād Mughniya, il s'agit de celui qui volontairement s'abstient d'avoir des relations sexuelles avec les femmes ou de succomber aux péchés et aux appétits alors qu'il en a la capacité (*maʿa al-qudra*). C'est aussi, selon une autre formulation, celui qui tient bien les rênes de son âme concupiscente et évite qu'elle cède devant les péchés[130].

---

125. *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, Beyrouth – Le Caire 1982, I, 394.
126. *Tafsīr*, éd. Aḥmad ʿUmar Hāšim, Le Caire 1991, II, 1456.
127. *Taʾammulāt fī sūrat Āl ʿImrān*, Jedda 1992, 157.
128. ʿAbd al-Raḥmān b. Nāṣir al-Saʿdī, *Taysīr al-karīm al-raḥmān fī tafsīr kalām al-mannān*, Markaz Ṣāliḥ b. Ṣāliḥ al-ṭaqafī bi-ʿanīza (Arabie séoudite), 1987, I, 378.
129. *Al-tafsīr al-munīr*, Damas – Beyrouth 1991, 217.
130. *Al-tafsīr al-kāšif*, Beyrouth 1968, II, 52.

Quant à Nāṣir Makārim al-Šīrāzī, il estime que c'est celui qui s'abstient de lui-même de se marier (*yamtani' 'an al-zawāǧ*). Il établit ensuite un lien direct avec la discussion sur le célibat : celui-ci est-il un état meilleur que le mariage ?

> Le célibat est-il une vertu ? À cet instant vient à l'esprit une interrogation : si le *ḥaṣūr* c'est le fait d'éviter le mariage, s'agit-il d'une attitude digne de louange, dont pourrait se prévaloir celui qui l'adopte puisque Yaḥyā est décrit ainsi ? Dans la réponse, nous dirons : il n'y a pas d'indication là que le *ḥaṣr* dont il est question dans le verset désigne l'évitement du mariage. Quand au hadith qui est transmis à ce sujet il n'est pas fiable en raison de ses chaînes de transmission. Dès lors, il n'est pas exclu que le sens recherché soit le fait de fuir les appétits, les passions (*ahwā'*) et l'amour du monde. Ce qui correspond aux caractéristiques des renonçants. En second lieu, il est probable que Yaḥyā – comme Jésus – a vécu dans des conditions particulières qui l'ont contraint à des déplacements afin de prêcher la bonne parole et, de là, à la vie de célibataire. Ceci ne peut donc être la règle générale pour tous. Si Dieu a fait son éloge pour cela, c'est parce que sous la contrainte de conditions [difficiles], il a dû s'abstenir de se marier, tout en ayant la capacité dans le même temps de se préserver du péché et de prémunir sa pureté de la pollution. La loi du mariage est naturelle (*inna qānūn al-zawāǧ qānūn fiṭrī*) ; il n'est pas possible que dans une quelconque religion, on décrète des lois qui le contrarient. Sur cette base, le célibat n'est un état louable ni en islâm ni dans les autres religions[131].

Comme plusieurs de ses contemporains sunnites, le commentateur imāmite veille à empêcher que l'on prenne l'état de Yaḥyā comme un modèle. La règle n'est ni la continence sexuelle ni le célibat, mais le mariage.

On voit que les auteurs contemporains, qui continuent pour l'ensemble à adhérer à l'exégèse « volontariste » – ou à sa variante allégorique –, sont tout de même gênés par la principale conséquence pratique de cette exégèse, à savoir l'éloge de la continence sexuelle et du célibat.

Conclusions

Nous avons distingué trois périodes dans l'histoire de l'exégèse du mot *ḥaṣūr*. Au cours de la première période, il désigne principalement un défaut comme l'impuissance et la stérilité. Les autorités de cette période primitive ne semblent pas avoir été gênées par une telle interprétation, qui fait d'un prophète un homme caractérisé par un manque, c'est-à-dire un trait négatif[132]. En guise d'explication de cette situation, on peut proposer plu-

131. *Al-amṯal fī tafsīr kitāb Allāh al-munazzal*, Beyrouth 1990, II, 357.

132. On peut se demander si le cas de Yaḥyā de ce point de vue n'est pas à rapprocher de certains héros et personnages de mythes qui sont marqués physiquement.

sieurs éventualités : 1° Jean le Baptiste n'avait pas le statut de prophète à cette époque. 2° Il n'y avait pas encore une prophétologie élaborée et systématique, comme cela sera le cas par la suite. 3° Il y avait une prophétologie mais elle était différente de celle qui va prévaloir plus tard. La figure prophétique n'est pas encore décrite comme parfaite. Pour notre part, nous penchons plutôt pour la seconde éventualité[133].

Sans doute une des raisons qui ont agi en faveur d'une réinterprétation de l'état de Yaḥyā est que cela concerne également Muḥammad.

Quand on considère l'exégèse primitive, on observe qu'elle se caractérise par une certaine cohérence, malgré une dispersion apparente des traditions ; toutefois cette cohérence n'apparaît pleinement que quand on oppose l'exégèse ancienne à l'exégèse « volontariste ». Cela a une incidence sur la discussion au sujet de l'authenticité de la tradition islamique : si on ne peut conclure avec une totale certitude que les auteurs des propos exégétiques sont bien ceux auxquels ils ont été attribués, notamment s'agissant des Compagnons, l'ancienneté des propos n'en est pas moins indubitable. Il est significatif que les traditions qu'on peut rattacher à l'exégèse selon laquelle Yaḥyā observait la continence sexuelle sont très rares à une époque ancienne.

L'exégèse « volontariste » qui se développe et se répand au cours de notre seconde période – la plus longue également puisqu'elle commence au IV^e^/X^e^ siècle, avec Ṭabarī, pour s'achever au XII^e^/XVIII^e^ siècle – soutient que Yaḥyā a volontairement choisi d'être continent. Ṭabarī, qui est le premier auteur identifié à faire état d'une telle interprétation, ne la justifie pas. Nous sommes face à une alternative : ou bien l'idée de perfection prophétique s'imposait déjà à lui, ou bien il avait une opinion favorable envers la continence sexuelle et le célibat. C'est la seconde éventualité qui nous paraît la plus probable. Le concept de perfection prophétique, notamment à travers la discussion de la notion de *ʿiṣma*, ne s'était pas encore imposé dans tous les milieux et d'ailleurs Ṭabarī ne l'évoque pas à cet endroit de son commentaire. À l'inverse, nous savons avec certitude que, dès Šāfiʿī, s'amorce un processus de revalorisation de la continence sexuelle et du célibat qui ne va cesser de prendre une certaine ampleur : alors que le célibat avait été au cours de la période primitive perçu comme une attitude asociale et sans doute aussi frisant l'hérésie, il était devenu depuis peu, sous certaines conditions, acceptable, voire même souhaitable dans certaines situations. Šāfiʿī avait étroitement associé l'état de célibataire avec le service de Dieu. Par la

133. Ce fait plaide pour un développement de l'islām, dans un premier temps, *en déconnexion* avec le texte coranique quel qu'ait été son état primitif ; car si dès les origines l'islām était étroitement articulé au Coran, le problème n'aurait pas manqué de se poser plus tôt. Tout se passe donc comme si le Coran était intervenu *a posteriori*, au cours d'un processus initié indépendamment au départ, et qu'il fallait faire avec.

suite, sans doute en raison du poids grandissant de la médecine et de la philosophie d'inspiration grecque, on a commencé par soutenir que, dans certaines situations, le service de Dieu entrait en conflit avec une vie sexuelle pleine, pour de nombreuses raisons, pour finir par estimer que le plaisir de la connaissance de Dieu était supérieur au plaisir sexuel. Si on imagine une telle discussion, qui était complètement nouvelle à l'époque de Ṭabarī, on peut comprendre qu'il devenait tentant, pour un adepte des nouvelles idées au sujet du célibat, de faire de la figure coranique de Yaḥyā, une actualisation de ces idées. Comme une partie de la tradition exégétique ancienne pouvait se laisser interpréter dans cette direction, il n'était donc pas difficile de donner le sentiment non de l'innovation mais de la continuité. Quand plus tard, la prophétologie en voie d'élaboration adopta le concept de *'iṣma*, on renforça cette exégèse grâce à un argument supplémentaire, mais cela ne devient visible, dans notre corpus, qu'à partir de Baġawī (m. 510/1117). Peu de temps après, la même argumentation apparaît sous la plume d'un mālikite, le qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) dans son hagiographie de Muḥammad[134]. Cette évolution a conduit à réinterpréter totalement la vie sexuelle de ce dernier, notamment le fait qu'il ait eu de nombreuses femmes et qu'il ait épousé la femme de son fils adoptif. Une des conséquences de ce revirement est qu'on cessa d'exalter la sexualité comme cela était surtout le cas de la période primitive et on mit l'accent sur la connaissance de Dieu comme conduite pour s'en rapprocher. Le fait de posséder plusieurs femmes devint même un signe de faiblesse, car incapacité à maîtriser ses pulsions. Muḥammad fut pourvu cependant d'un statut exceptionnel, comme en témoignent de nombreuses compilations juridiques qui traitent de ses *ḫaṣā'iṣ* : s'il avait plusieurs épouses, c'était en vertu de la volonté de Dieu. Ainsi si la signification de l'état de Yaḥyā a changé à partir du IVe/Xe siècle, ce ne fut ni parce qu'on se servit des sciences du langage pour mieux interpréter le Coran ni parce qu'on cerna mieux la figure historique de Jean, mais parce que la continence sexuelle était mieux vue et qu'elle était désormais associée à l'autorité religieuse, au moins en partie.

La troisième période est celle qui voit l'épuisement du « paradigme » dont on vient d'esquisser la description. Le monde musulman est confronté à une menace grave : les visées expansionnistes et dominatrices occidentales. Certains estiment qu'il faut se réformer, notamment sur le plan religieux, afin de combattre ces visées et de perdurer comme collectivité, dans un monde devenu très hostile. Dans ce contexte, la démographie se présente comme une « arme » douée d'une certaine efficacité, d'autant plus que de nombreuses traditions prophétiques la légitiment. C'est dans ce cadre que de nombreux oulémas se déclarent adversaires des méthodes contracep-

134. *Al-šifā*, I, 76-77.

tives, d'autant qu'elles sont promues par des organisations internationales, dominées par les puissances occidentales, alors que le droit islamique classique n'y est pas opposé de manière principielle. Il s'agit dans cette dernière période d'exalter non la continence sexuelle mais le mariage et la procréation. Malgré cela, les exégètes contemporains n'ont pas le sentiment d'innover, ni de rompre avec la Tradition.

MASSIGNON, L'ALGÉRIE ET LES ALGÉRIENS

Maurice Borrmans

Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (Rome)

Louis Massignon, l'orientaliste catholique dont les études de sociologie islamique et de mystique musulmane ont enrichi la connaissance humaniste occidentale du monde islamique et renouvelé le regard des chrétiens sur l'expérience religieuse des musulmans, avait découvert Alger, au cours d'un bref voyage, à l'âge de dix-huit ans : c'était en janvier 1901[1]. Il devait

1. Voyage qui l'avait amené à El Kantara (Sud Est algérien), auquel il fait allusion dans une lettre adressée à Paul Claudel, le 26.12.10 : « J'ai presque la nostalgie du désert, cette mer parfaite, sereine, équilibrée dans son immensité même par le passage journalier du soleil [...]. Il y a trois ans (comme il y a neuf ans à El Kantara), tiré hors de moi par la beauté où j'entrais. Pensez-vous qu'il y ait devant Dieu, dans l'ordre de la beauté plastique, sur notre terre, beauté plus éminente, plus persuasive, plus rythmée que le désert ? Je pense, quand mes livres seront achevés, aller éclaircir mes hésitations à sa grande lumière, dans le Hoggar, auprès du P. de Foucauld, qui m'attend un peu, je crois » (*cf. Paul Claudel-Louis Massignon, Correspondance (1908-1953)*, édition établie, présentée et annotée par Dominique Millet-Gérard, Paris 2012). Pour tout savoir sur L. Massignon, on consultera : Jean Morillon, *Massignon,* Paris, Éditions universitaires, 1964, 126 p. ; Camille Drevet, *Massignon et Gandhi : la contagion de la vérité*, Paris, Cerf, 1967, 219 p. ; *Massignon*, Cahier de l'Herne, Paris, 1970, 520 p. et 18 pl. ; Youakim Moubarac, *L'Œuvre de Louis Massignon*, Beyrouth, Cénacle libanais, 1972, 209 p. ; Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve, 1981, 335 p. ; *Centenaire de Louis Massignon*, Université du Caire, 1984, 136 p. ; *Présence de Louis Massignon (Hommages et témoignages),* Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, 300 p. ; Vincent Mansour Monteil., *Le Linceul de feu (Louis Massignon, 1883-1962),* Paris, Vegapress, 1987, 295 p. ; Jacques Keryell, *L'Hospitalité sacrée,* Paris, Nouvelle Cité, 1987, 483 p. ; *Louis Massignon, mystique en dialogue*, Gordes, 1992 (« Question de » 90), 253 p. ; Jean-François Six, *L'Aventure de l'amour de Dieu (80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon),* Paris, Seuil, 1993, 344 p. ; Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, Institut français de Damas, 1993, 208 p. ; Jacques Keryell, *Jardin donné : Louis Massignon à la recherche de l'Absolu,* Paris – Fribourg, Saint-Paul, 1993, 303 p. ; Christian Destremau et Jean Moncelon, *Massignon*, Paris, Plon, 1994, 449 p. ; *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, 371 p. ; Jacques Keryell, *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997, 384 p. ; *Louis Massignon au coeur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999,

s'y trouver à nouveau en 1905, pour y présenter, au XIV[e] Congrès international des orientalistes, les résultats de ses recherches effectuées au Maroc, en avril 1904, avant d'en assurer la publication, toujours à Alger, l'année suivante, pour l'obtention de son diplôme d'études supérieures sous le titre *Le Maroc au XVI[e] siècle : Tableau géographique d'après Léon l'Africain*[2]. C'est au Caire qu'il devait se retrouver en novembre 1906 à l'Institut Français d'Archéologie Orientale, après avoir passé avec succès, à Paris, ses diplômes d'arabe littéraire et d'arabe dialectal à d'École Nationale des Langues Orientales : ce sont alors, pour lui, d'étranges expériences existentielles et la découverte du monde égyptien. Tout cela s'achève au printemps 1908, puisqu'il est alors envoyé en Irak, province ottomane, pour des recherches archéologiques à al-Ukhaydir. Il a raconté lui-même comment, à son retour de Kût el-Amara à Bagdad, par voie fluviale, alors qu'il avait été soupçonné d'espionnage et qu'il avait en vain tenté de se suicider, il avait retrouvé la foi chrétienne de son enfance suite à ce qu'il appela « la visitation de l'Étranger »[3].

C'est de là que date sa conversion à un christianisme exigeant et que naît son intérêt privilégié pour l'œuvre du mystique musulman bagdadien al-Hallâj. Après avoir regagné la France puis l'Égypte où il étudie à al-Azhar et enseigne à la jeune Université d'État, avoir rencontré trois fois, à Paris, le Père Charles de Foucauld et s'être marié le 27 janvier 1914, à Bruxelles, avec sa cousine, Marcelle Dansaert, avoir participé à la Grande Guerre au Moyen-Orient (Balkans et Égypte) et être entré à Jérusalem en décembre 1917 aux côtés du Général Allenby et du colonel Lawrence d'Arabie, il se retrouve professeur suppléant au Collège de France de 1919 à 1924, avant d'y être le titulaire de la chaire de Sociologie musulmane de 1926 à 1954. Le 24 mai 1922, il avait soutenu ses deux thèses de doctorat en Sorbonne, lesquelles furent aussitôt publiées, la principale sous le titre *La passion d'al-Husayn-ibn-Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*[4], et la secondaire, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique*

---

379 p. ; *Louis Massignon, de Bagdad au Jardin d'une Parole extasiée*, chez l'auteur, 2008, 255 p. Il faut enfin ajouter à cette bibliographie les 22 numéros du *Bulletin* de l'Association des Amis de Louis Massignon, parus de 1994 à 2009, où sont publiés nombre de documents inédits, certains de ces numéros ayant d'ailleurs un thème particulier comme *Le pèlerinage* (2004), *Anne-Catherine Emmerick* (2005), *Louis Massignon et le Maroc* (2005), *Charles de Foucauld et Louis Massignon* (2006), *Joris-Karl Huysmans, Pierre Roche et Louis Massignon* (2007), *Germaine Tillion et Louis Massignon* (2008) et *J.-M. Abd-el-Jalil et Louis Massignon* (2009).

2. Mémoire publié à Alger, en 1906, sous le titre *Le Maroc dans les premières années du XVI[e] siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Alger, Jourdan, 305 p., et réédité tel quel, en 2006, par la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc.
3. Voir Daniel Massignon, *Le Voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908,* Préface par Jean Lacouture, Paris, Cerf, 2001, 84 p.
4. En 2 vol., Paris, Geuthner, 1922, 1088 p. et 28 pl. L. Massignon travailla, toute sa vie durant, à une réédition, complétée et enrichie. Ce sera chose faite après sa mort, en 1975, grâce au zèle filial de Geneviève et de Daniel, ses enfants, et l'aide des professeurs Henri

musulmane[5]. Responsable de la *Revue du Monde Musulman* (1919-1924), puis de la *Revue des Études Islamiques* (1928-1954), ce qui l'amène à publier un *Annuaire du Monde Musulman* (1923)[6], L. Massignon participe, à ces différents titres, à de nombreux enseignements et congrès, ainsi qu'aux séances de l'Académie Arabe du Caire dont il devint membre en 1933. Après la guerre de 1939-1945, il créa et anima l'association spirituelle de la *Badaliya*, où, avec ses amis, il entendait vivre un « vœu de Damiette »[7] de compassion et de substitution spirituelles avec les musulmans, de même qu'il se trouva impliqué en maintes interventions politiques en faveur du sultan du Maroc[8] et d'une « paix sereine entre chrétiens et musulmans » en Afrique du Nord. C'est pour cela qu'il fut amené à créer, avec de fidèles amis[9], le Comité Chrétien

---

Laoust, Louis Gardet et Roger Arnaldez, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam,* Paris, Gallimard, 1975, en 4 vol. : I. *La Vie de Hallâj,* 708 p. ; II. *La Survie de Hallâj,* 519 p. ; III. *La Doctrine de Hallâj,* 386 p. ; IV. *Bibliographie, Index,* 330 p., ensemble que Gallimard a reproduit par procédé photomécanique en 2010. Cet ensemble a été intégralement traduit en anglais par Herbert Mason sous le titre *The Passion of al-Hallaj*, 4 vol., Princeton University Press, 1983 (« Bollingen Series »), puis abrégé, toujours en anglais, par le même Herbert Mason, *Hallâj-Mystic and Martyr*, Princeton University Press, 1994 (« Bollingen Series »), 292 p., et traduit en espagnol par Agustin Lopez Tobajas et Maria Tabayo Ortega, *La pasion de Hallâj, Martir Mistico del Islam*, Barcelona, Paidos Orientalia, 2000, 440 p. Le 1er vol. a été traduit en arabe par al-Husayn Mustafâ Hallâj, *Âlâm al-Hallâj : shahîd al-tasawwuf al-islâmî*, Bayrût, Sharikat Qadmus, 2004, 740 p., et en turc par Ismet Birkan, *Islâm'in Mistik Shehidi : Halladj-i Mansûr'un Tchelisi*, Ankara, Feryal Matbaasi, 2006, 774 p.

5. Publiée la même année, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, Geuthner, 1922, 302 et 104 p. et 1 fig. ; 2e éd., Paris, Vrin, 1954, 453 p. et 7 fig. ; 3e éd., Paris, Cerf, 1999 ; la traduction anglaise, par Carl Ernst, *Essay on the Origins of the Technical Language of lslamic Mysticism,* a été publiée aux USA, en 1997, University of Notre Dame Press, avec une Préface de Herbert Mason.
6. Cet *Annuaire du monde musulman*, 1re éd., 1922-1923, 358 p., sera repris et continuellement mis à jour par l'auteur : 2e éd., Paris, 1926 ; 3e éd., Paris, Leroux, 1920, 484 p. ; 4e éd. (avec V. Monteil), Paris, PUF, 1955, 420 p.
7. Ce « vœu de Damiette » datait du 9 février 1934. L. Massignon avait alors retrouvé en Égypte une amie arabe chrétienne, de rite grec-melchite, Mary Kahil, qu'il avait connue au Caire en janvier 1913. Ils étaient allés tous deux en pèlerinage à Damiette, là où le roi Saint Louis avait été fait prisonnier lors de la 7e croisade. Ils y avaient fait le vœu de consacrer leur vie en substitution (*badaliya*) pour une ré-conciliation entre chrétiens et musulmans.
8. Le sultan du Maroc, Mohammed V, fut déposé le 20 août 1952 et exilé à Madagascar. L. Massignon s'employa, avec beaucoup d'autres, à lui faire retrouver son trône, ce qui fut réalisé le 5 novembre 1955, restauration qui allait entraîner bien vite l'accès du Maroc à la pleine indépendance, le 6 mars 1956. *Cf.* les *Actes* du colloque du 10-11 février 2006 qui s'est tenu à Rabat, *Louis Massignon et le Maroc : une parole donnée*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz, 2008, 228 p.
9. Tout particulièrement André de Peretti et Jean Scelles. Le premier a publié, en 2006, avec l'aide des autorités marocaines, *L'indépendance du Maroc et la France, 1946-1956 : Mémoires et Témoignage* ; Christian Lochon, Laure Meesemaecker et Yves Scelles ont publié, en 2010, *Vers un humanisme méditerranéen : Anthologie des écrits de Jean et Jeanne Scelles.*

d'Entente France-Islam, en juin 1947, et l'association France-Maghreb[10], le 6 juin 1953, laquelle eut à intervenir lors des événements d'Algérie de 1954 à 1962. C'est à cause de ce dernier engagement qu'il convient d'analyser de près les différents textes qu'il a rédigés et publiés quand il s'agit de l'Algérie et des Algériens[11]. Quelle y a été sa pensée et quel y a été son témoignage ?

De 1930 à 1945

L. Massignon eut l'occasion de parler amplement de l'Algérie en 1930 puisqu'on y fêtait « le centenaire de la prise d'Alger »[12] et qu'il s'y était rendu les années précédentes pour y enquêter au nom d'une Commission interministérielle qui devait y dresser un « état des lieux ». Ayant participé de très près aux travaux de la Commission Sykes-Picot qui, après 1918, attribuait à la France des mandats sur le Liban et la Syrie ainsi qu'à des enquêtes sur l'artisanat marocain, réalisées sur requête de Lyautey, en juin 1923, il était alors, de par les revues que l'on a mentionnées, l'un des mieux informés des réalités socio-politiques du monde musulman, d'autant plus qu'il mettait en place aux Grésillons (Gennevilliers), en avril 1930, des cours du soir pour travailleurs nord-africains, en majorité kabyles. Dans un article intitulé « Les résultats sociaux de notre politique indigène en Algérie »[13], publié l'été 1930, « son intention, comme l'explique Souâd Ayada, était de promouvoir une politique d'intégration des populations musulmanes

10. Association dont François Mauriac était le président et L. Massignon le vice-président.
11. Les conférences et les articles de L. Massignon ont été publiés dans *Opera Minora* (recueil de 207 articles, édité par Youakim Moubarac), Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, 3 vol., 2 193 p. et 115 pl., réédité par les PUF en 1969, et dans *Parole donnée* (recueil de 31 articles, avec une introduction par Vincent Monteil), Paris, Julliard, 1962, 446 p. et 8 pl. ; 2e éd., Paris, UGE, 1970 (coll. « 10/18 »), 505 p. ; 3e éd., Paris, Seuil, 1983, 440 p. Une publication thématique a été éditée par Christian Jambet, François Angelier, François L'Yonnet et Souâd Ayada, sous le titre *Écrits mémorables*, Paris, Laffont, 2009, vol. I : 926 p. ; vol. II : 1016 p. C'est à ces deux volumes qu'il sera ici renvoyé principalement, sous ce titre, ainsi qu'à *Badaliya* (à savoir *L. Massignon, Badaliya au nom de l'autre (1947-1962),* Paris, Cerf, 2011, 398 p.) et à *Correspondance* (à savoir *Massignon – Abd-el-Jalil, Parrain et filleul, 1926-1962*, Paris, Cerf, 2007, 298 p., sous le sigle « lettre à AEJ »). La bibliographie des textes publiés par L. Massignon a été établie par Youakim Moubarac, *Bibliographie*, dans *Mélanges Louis Massignon (1906-1955),* t. I, Damas, 1956, p. 1 256, complétée et reprise par le même dans sa *Pentalogie islamo-chrétienne*, t. I, *L'Œuvre de Louis Massignon*, Beyrouth, 1972-1973, p. 7-89. *Cf.* aussi François Angelier, « Bibliographie de Louis Massignon », dans *Écrits mémorables*, II, p. 941-997.
12. La présente étude renvoie au livre de Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1966)*, Paris, PUF, 2e éd., 1966, 126 p., où est également proposée une bibliographie essentielle sur cette histoire.
13. Texte paru dans *La Vie intellectuelle* III (juillet-août 1930), p. 84-98. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 598-607.

d'Algérie, par l'accession généralisée à la citoyenneté pleine et entière »[14]. Cet article était le résultat de ses enquêtes de terrain, puisqu'il avait été envoyé en mission officielle en Algérie, du 23 avril au 9 mai 1929[15]. Pour lui,

> la question d'Alger se présente à la France d'abord comme un cas particulier de sa politique musulmane [...]. Le califat disparu (1924), la considération statistique de nos domaines d'outre-mer a fait déclarer que la France était 'une grande puissance musulmane', et la mosquée de Paris fut bâtie dans cet esprit [...]. Le nombre, la situation géographique et le statut civique des musulmans actuellement gouvernés par la France nous obligent à considérer le problème musulman avec beaucoup plus d'attention qu'aucune autre nation européenne (sauf la Russie). Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que notre politique musulmane doive être uniforme. Elle doit s'adapter à l'état d'avancement culturel et au degré de rattachement de nos dépendances d'outre-mer où il y a des musulmans. Les deux pôles de notre politique musulmane sont à situer, l'un en Syrie, où la conscience de notre rôle de mandataire et de notre clair intérêt devrait nous orienter vers une politique d'administration indirecte réalisant graduellement l'autonomie, et ne compromettant pas notre influence culturelle là-bas, et l'autre en Algérie, où il s'agit pour la minorité française de réussir là où l'Espagne a échoué après 1492, avec ses Morisques, une francisation loyale de l'élément musulman [...]. C'est le problème algérien qui prime, pour qui étudie de façon concrète et hors des livres l'évolution sociale de l'Afrique du Nord, car Alger est non seulement le centre des voies de communication mais, tandis que la France n'est à Tunis que depuis cinquante ans et à Fès depuis vingt ans, elle fête, cette année même, le centenaire de la prise d'Alger [...]. Il faut répéter, sans se lasser, que le problème algérien n'est pas un problème colonial, mais un problème métropolitain, que l'Algérie reste composée de trois départements, qu'elle dépend du Ministère de l'Intérieur et non du Ministère des Colonies et que le magnifique essor qui frappe tous ceux qui depuis trente ans se trouvent ramenés périodiquement dans le cadre de ses paysages [...],

14. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 598.
15. En témoigne une lettre adressée au Père Abd-el-Jalil : « J'avais dû renoncer à aller à Tamanrasset et me voici obligé d'aller à Alger » (*Correspondance*, lettre à AEJ, 21.3.29), ayant pour mission officielle d'examiner l'extension du droit de vote aux musulmans algériens. Il semble qu'il soit également allé en Algérie l'année précédente (*Correspondance*, lettre à AEJ, 6.9.28). Il a précisé ce qu'il en fut dans son « Allocution à l'occasion du 13e anniversaire de la mort de Gandhi » du 28 janvier 1961 : « La Commission interministérielle pour le Centenaire de l'Algérie. Nommé Rapporteur (1929), j'enquêtai sur place sans passer par l'Administration et revins convaincu de l'urgence de quelques réformes de justice ; le Président Tardieu le fit repousser en bloc par la Commission au moyen d'une ruse classique ; lui faisant lire un rapport de police tronqué de sa seconde partie qui me donnait raison, il ne put se retenir de s'en vanter plus tard dans *Gringoire* (15 et 25/10.37) insinuant que je m'étais déjugé. Toujours le même procédé : disqualifier le témoin qu'on n'a pu gagner » (*cf. Écrits mémorables*, II, p. 818).

> nous impose de réfléchir aux conséquences de cette transformation pour la mentalité des musulmans d'Algérie[16].

Loin des « discours-programmes retentissants (proposés) par les plus hautes personnalités », L. Massignon esquisse alors

> [...] un essai de classement des tendances administratives [...]. Il y a d'abord la tendance du *cynisme administratif* (du) vieux fonctionnaire déçu (qui est convaincu qu') il est impossible de rendre les gens meilleurs[17] [...]. Il y a ensuite la tendance de *l'association bienveillante* : elle est plus aimable que la précédente, mais abonde en restrictions mentales[18] [...]. Il semble pourtant qu'une autre tendance pourrait prévaloir, d'une loyauté plus immédiate et plus simple, celle du *coude à coude* qui s'impose quand on fait l'étape ensemble : ne pas refuser aux autres ce qu'on a trouvé bon pour soi-même [...], ne pas considérer que nous sommes venus en Algérie pour « coloniser une terre vierge » [...] : nous y avons trouvé des habitants nombreux conformés à cette terre qui est, après tout, leur patrie.

Déplorant que, « pendant bien des années, on y avait ouvertement préconisé un idéal un peu naïf, mais assez noble après tout, d'*assimilation* (puis) qu'on s'est trop hâté de dire que les musulmans algériens étaient 'immiscibles' », L. Massignon constate que, si tous sont des nationaux français, rares sont ceux qui ont accédé à la pleine citoyenneté française, et c'est pourquoi il ose dire : « Il faudrait une naturalisation en bloc des professions qui francisent ceux qui les exercent par la connaissance de notre langue et leur participation à nos usages ». Prenant acte de ce qu'alors « l'élite musul-

---

16. Et L. Massignon d'ajouter : « Il est d'autant plus nécessaire de réagir que, si en France on se rend déjà mal compte de l'originalité exceptionnelle de notre œuvre sociale dans l'Islam algérien, les milieux internationaux, dont la pression matérielle se fait, hélas !, sentir de plus en plus sur l'avenir de notre pays, se font les idées les plus fausses sur l'évolution de l'Algérie : notamment les milieux de la SDN à Genève ». Et de préciser plus loin : « En Algérie, les colons sont 18 pour cent de la population totale (833.000 sur 6.000.000 : un tiers en Oranie, un douzième dans la région de Constantine) [...]. Les indigènes comptent déjà 300.000 des leurs vivant dans les quartiers européens de nos cités, donc francisés extérieurement, et 20.000 d'entre eux francisés plus qu'instrumentalement puisqu'ils font partie des cadres de professions publiques et privées européennes. En Algérie donc nos colons, à qui leur natalité inférieure interdit d'espérer jamais devenir majorité, peuvent travailler à se faire accepter comme l'élite par la population musulmane ».
17. « C'est cette tendance, précise L. Massignon, qui a vicié d'abord notre politique indigène en matière cultuelle musulmane, fermer les yeux sur les abus des cadis pour les tenir, laisser les congrégations abuser des quêtes, pour chasser les musulmans qui veulent assainir la vie cultuelle de leurs frères, et nous servir d'un Islam fossilisé comme moyen de corruption ».
18. « Cette attitude de protection matérielle nuancée de mépris, dit-il encore, recrute d'assez nombreux adhérents à l'heure présente, quoiqu'elle ne soit pas au fond dans l'axe de notre caractère national ».

mane algérienne cherche aujourd'hui des points de ralliement » et communiquant le texte intégral des Délégations Financières (Sections Arabe et Kabyle réunies), il pose une question : « Ne fera-t-on rien en cette année du centenaire pour rendre justice à cette tendance ? », tendance que conforte en France la présence d'« une colonie ouvrière numériquement importante (ils sont 150 000 travailleurs musulmans) et une petite colonie universitaire de musulmans algériens également fort dignes d'intérêt ». Et de conclure son diagnostic en affirmant que, « pour passionner le peuple de France pour l'*œuvre africaine* à laquelle l'Algérie le convie, il y faut un peu plus d'âme, mais il faut en avoir pour se donner ».

Ce faisant, L. Massignon ne faisait que reprendre l'essentiel de la conférence qu'il avait donnée, le 20 mars, au Centre de Documentation de d'École Militaire de Saint-Cyr[19], tout en y ayant développé des considérations plus personnelles sur la politique de la France dans les pays d'Islam et sur la psychologie sociale des sociétés arabes. Il y avait aussi insisté sur la mission de la population française en Afrique du Nord : « Nous avons déjà 18 % de colons en Algérie ; en Tunisie, il y a 7 % de Français ; au Maroc, 2 %. Il y a là une emprise par la race française qui est trop importante pour que nous puissions négliger la destinée des nôtres là-bas. Nous ne devons pas risquer d'avoir à les rapatrier en France, alors qu'ils sont capables d'être l'élite d'un pays nouveau ». Traitant, en 1931, de « La psychologie musulmane et ses contacts avec la colonisation française »[20], il s'expliquait sur les spécificités de la langue arabe et de la religion musulmane, ainsi que sur le *clash des cultures* et l'importance de la scolarisation en Algérie[21]. Et plus tard, méditant sur le conflit « Colonisation et conscience chrétienne »[22], il reconnaissait loyalement l'ambiguïté de ses solidarités, fussent-elles chrétiennes[23] : « Les meilleurs d'entre nous, avouait-il, ne sont pas seulement otages, mais complices des abus et profits illicites dont nos colonisés ont souffert de la

19. Sous le titre « La France dans les pays d'Islam », publiée dans le *Fascicule* 419b du Comité national d'études sociales et politiques en 1930. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 613-627.
20. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 627-631.
21. « Il est désolant, constatait-il, que notre bel effort scolaire algérien, déjà si fécond en résultats, soit paralysé par des théories de type hollandais sur l'opportunité de ne pas donner trop d'instruction ». Et c'est pourquoi il osait dire : « Je suis convaincu que la latinisation de l'alphabet arabe permettrait la diffusion de l'instruction dans les masses (l'expérience turque semble déjà concluante), et que la prétendue infériorité des jeunes Arabes dans les études tient surtout aux défectuosités de cette graphie qui habitue à des à-peu-près déplorablement flous dans la prononciation et l'interprétation de ce qu'on lit ».
22. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 632-633.
23. À propos du Congrès eucharistique de Carthage de 1930, il confiait au Père Abd-el-Jalil : « On a été assez maladroit en Afrique du Nord cette année, tant pour le dahir berbère que pour le congrès de Carthage et tout cela ne facilitera pas la compréhension de l'Église là-bas. Il faudrait prier davantage et moins 'pérorer', surtout dans la 'presse missionnaire' » (*Correspondance*, lettre à AEJ, 10.8.30).

part de notre patrie. Bon gré mal gré, nous sommes partie intégrante d'une machinerie implacable, d'une masse d'inertie de plus en plus lourde », et il n'entrevoyait alors, pour en compenser les méfaits, que le recours à la « compassion réparatrice », vertu à laquelle il n'aura de cesse d'inviter les meilleurs des croyants de tous bords. L. Massignon était donc bien conscient des contradictions de toute situation coloniale, tout en espérant y faire naître, malgré tout, la fraternisation du « coude à coude ». Il était certainement bien informé des réalités économiques, culturelles, politiques et religieuses de l'Algérie. Serait-il intervenu dans l'élaboration du projet de loi de l'ancien gouverneur Violette qui, à l'occasion de ce centenaire de l'Algérie française, proposait la citoyenneté « à l'élite » ? Ce projet, mort-né et repris plus tard sous le nom de *projet Blum-Violette*[24], ne fut même pas examiné par le Parlement français, vu les oppositions de tous ordres, mais ne correspondait-il pas aux vues prophétiques de L. Massignon ?

Il ne faut pas oublier que, dans un autre domaine, l'Algérie, et surtout son Sahara, signifiait pour L. Massignon la « présence spirituelle du Père Charles de Foucauld » dont il entendait bien être le disciple et l'héritier[25]. N'avait-il pas tenté d'aller lui rendre visite à Tamanrasset en son voyage de noces[26], au début de 1914 ? N'accompagnait-il pas de loin, par ses conseils et sa prière, la petite communauté de ses disciples qui avait fondé, en 1933, à El-Abiodh Sidi Cheikh, dans le Sud Oranais, un couvent-zâwiya[27] où les frères étudiaient les maîtres livres de la mystique musulmane pour en accueillir les vertus dans leur méditation chrétienne du mystère de Jésus ?

---

24. Le gouverneur Violette avait été relevé de sa charge le 9 novembre 1927 par le président Poincaré et publiait en 1931 son livre *L'Algérie vivra-t-elle ?* où « il affirmait que, si l'Algérie devait rester le fief exclusif des colons, elle serait "dans vingt ans" perdue pour la France ». Le *projet Blum-Violette*, élaboré dans l'effervescence d'une situation politique nouvelle (émergence de partis algériens musulmans et tenue de leurs deux Congrès musulmans de 1936 et de 1937), envisageait « l'extension des droits politiques à l'élite algérienne : gradés, diplômés, fonctionnaires. Vingt et un mille Français-musulmans auraient reçu le droit de voter avec les Français (202.750 électeurs) aux élections législatives. Le but de Violette était d'obliger, par le collège unique, la population européenne à chercher elle-même un terrain de conciliation avec l'élite algérienne ». *Cf.* Ch.-R. Ageron, *Histoire de l'Algérie...*, p. 76 et 90.
25. La preuve en est qu'il se fit un devoir d'en publier le *Directoire* en 1928 : Frère Charles de Jésus (Charles de Foucauld), *Directoire (textes 1909-1913) publié avec un avertissement, des variantes et cinq annexes*, Paris, 1928, Imprimerie des Orphelins d'Auteuil, III, 145 p. ; simple réédition, Imprimerie Saint-Paul, Les Moulineaux, 1933, 110 p. ; rééditions augmentées, Paris, Seuil, 1961, puis 2000.
26. Les autorités lui avaient alors interdit d'aller au-delà de Touggourt, pour des raisons de sécurité.
27. *Cf.* Marcel Launay, *René Voillaume (contemplation et action),* Paris, Cerf, 2005, 273 p. ; René Voillaume, *Les Fraternités du père de Foucauld : mission et esprit*, Paris, Cerf, 1950, et *Charles de Foucauld et ses premiers disciples : du désert arabe au monde des cités*, Paris, Bayard – Centurion, 1998.

De 1945 à 1954

À l'issue de la guerre 1939-1945, à cause de ses multiples engagements en Égypte (à l'Académie de la langue arabe et aux Mardis de Dâr es-Salâm) et au Moyen-Orient (auprès des réfugiés palestiniens), L. Massignon s'est trouvé renouvelé et comme transformé en son évaluation des réalités nord-africaines, d'autant plus que son vœu de Damiette, en 1934, avec Mary Kahil, et la fondation de la « sodalité » (l'association) de la *Badaliya* au Caire, en 1947, l'avaient restitué à sa « vision mystique » des choses de ce monde[28]. Dans un long article publié dans la revue *Esprit* en 1951, il décrit comme suit « La situation en Algérie »[29] :

> À la demande de Mounier, j'avais fait, il y a quelques années, à la Mutualité, un exposé sur la question [...]. Quelles sont les forces sociales réellement en présence en Algérie ? [...]. On sait que la représentation parlementaire des colons prime, au mépris de toute statistique, celle des musulmans, et que les justifications de cette inégalité, fondées sur l'*illiteracy*, sur le refus musulman du vote des femmes, sur le faible pourcentage des musulmans pour le contingent militaire annuel, sont insuffisantes [...]. On sait que l'intérêt professé par les pouvoirs publics envers l'Islam est un intérêt de commande, qui entretient un Islam mal pensionné, stagnant et obséquieux, de 'Béni-Oui-Oui' [...]. Le duel se précise entre une population autochtone majoritaire, à croissance rapide, en montée culturelle indéniable, et une minorité de colons enrichis et absentéistes, à faible natalité, usant de sa supériorité technique incontestable pour défendre des privilèges de plus en plus suspects.

L. Massignon ne pouvait mieux décrire une situation conflictuelle dont il pressentait l'issue tragique si l'on n'y portait pas remède, à savoir se « préparer à l'évacuation prochaine d'un million de frères de race, dans des conditions » qu'il prévoyait dramatiques. Il s'était pourtant employé à faire en sorte que le *Statut de l'Algérie* de 1947 puisse prévenir une telle issue en

---

28. Suite à une espèce de « seconde conversion » en 1934, comme en témoigne sa lettre à Mary Kahil du lundi de Pâques (2 avril) : « La souffrance commence pour moi dans ce cadre 'classique et normal' de ma vie de Paris, à laquelle je n'ai jamais cru, mais où, depuis deux ans, je consentais avec un tiède et lâche abandon. Votre présence spirituelle, si directe et si fraternelle, m'est un rappel déchirant : comme une insécurité soudain ressentie, elle me fait comprendre que Dieu ne m'a pas ressuscité, priant en arabe en 1908, pour que je somnole en France, entouré de la considération générale, méprisant l'exemple des mystiques qui m'ont guidé et dont l'étude m'a valu mon nom et mes places. Quelle honte ! Eux ont choisi l'expatriement, le désert, les privations, les persécutions, les supplices, et moi, ami de Hallaj et de Foucaud, je pensais vivre en exploitant leurs œuvres dans l'aisance jusqu'à ma mort ? Soyez bénie de m'avoir rappelé au désir du martyre » (*cf.* Jacques Keryell, *Louis Massignon, L'hospitalité sacrée*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 185-186).
29. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 663-670.

assurant les réformes nécessaires dans tous les domaines[30], car il était bien conscient de l'inanité des « petits jeux machiavéliques tout à fait inopérants et dépassés » des autorités administratives :

> Le dilemme algérien « Messalisme ou Communisme » est l'apex de l'évolution actuelle de la masse musulmane en Algérie [...]. La seule voie de salut serait d'intéresser sérieusement l'administration et les colons à l'Islam et à la langue arabe, en restaurant ce principe de la fraternité internationale et interraciale de l'hospitalité sacrée, de la « participation communielle » avec l'hôte étranger.
>
> [...] réduire le problème algérien à un problème d'équipement industriel, les barrages et les mines étant destinés à résorber, en dix ans, le paupérisme, est une douce plaisanterie [...]. Le problème social est un problème religieux, et si le problème algérien se complique tant maintenant, je me hâte de dire que ce n'est pas seulement la faute de maîtres honnêtement incroyants de chez nous, c'est la faute des croyants hypocrites qui vivent des péchés que nous leur faisons commettre à notre service.

Ce faisant, L. Massignon se révélait être en politique un savant et un mystique tout à la fois : il en donnera la preuve, plus que jamais, pendant les huit ans de ce que l'on appelle aujourd'hui « la guerre d'Algérie ». C'est pourquoi, dès le 27 juin 1947, il avait fondé le Comité Chrétien d'Entente France Islam, aidé de ses deux secrétaires, André de Peretti et Jean Scelles-Millie : ses communiqués, publiés dans la presse, entendaient alerter l'opinion publique française sur les valeurs mises en jeu ou en crise par les événements d'Afrique du Nord[31].

---

30. « En 1947, le Parlement français s'occupa enfin de définir le *Statut de l'Algérie*. Parmi les sept projets proposés par les partis français ou algériens, aucun n'était assimilationniste, aucun non plus n'était favorable à l'indépendance [...]. Le projet gouvernemental reprenait le projet Bidault, d'inspiration fort conservatrice. L'Algérie y était définie, comme en 1900, groupe de départements doté de la personnalité civile et de l'autonomie financière [...]. Les *Délégations financières*, devenues en septembre 1945 *Assemblée financière*, prenaient désormais le nom d'*Assemblée algérienne* [...]. La représentation y était dite 'paritaire' : 60 délégués du 1er collège, 60 délégués du 2e collège. Le 1er collège comprenait 464 000 citoyens de statut civil français et 58.000 musulmans ; le 2e rassemblait environ 1 300 000 électeurs musulmans. On n'avait pas osé répudier les ordonnances qui intégraient l'élite algérienne ; on n'avait pas osé non plus faire de l'Assemblée algérienne une assemblée vraiment représentative de la population algérienne [...]. Les clauses qui annonçaient des progrès réels : suppression des communes mixtes, indépendance du culte musulman, enseignement de l'arabe à tous les degrés, voire droit de vote accordé en principe aux femmes musulmanes, restaient des promesses vaines parce que soumises à des décisions de l'Assemblée algérienne et subordonnées à l'impossible majorité des 2/3 » (*cf.* Ch.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie...*, p. 96).

31. *Cf.* André de Peretti, « Esquisse d'une étude sur le Comité Chrétien d'Entente France-Islam », *Bulletin* de l'Association des Amis de Louis Massignon n° 3 (décembre 1995), p. 5-25, et n° 4 (juillet 1996), p. 16-44. Une étude exhaustive de tous les communiqués de

Il n'en demeurait pas moins solidaire de tous, chrétiens et musulmans, dramatiquement impliqués dans une confrontation où il allait tout tenter pour aider les uns et les autres à réaliser avec lui une paix sereine entre tous, comme il s'y était employé au Moyen-Orient et au Maroc, car l'Algérie lui était toujours aussi chère pour les raisons que l'on sait. N'y avait-il pas entrepris avec sa femme un voyage, en octobre 1950, sur les traces de Charles de Foucauld[32], pour passer une nuit d'adoration en union spirituelle avec celui-ci dans son bordj de Tamanrasset ? N'avait-il pas rendu hommage, à la mosquée de Paris, aux ouvriers algériens morts pendant les manifestations parisiennes du 14 juillet 1953 ? L'Association France-Maghreb, dont François Mauriac était le président et lui-même le vice-président, qu'ils avaient créée, le 6 juin 1953, n'allait-elle pas s'impliquer décisivement dans les douloureux événements qui allaient survenir ? Comme tout cela le laisse entendre, les études de L. Massignon, ses relations avec les responsables politiques et ses enquêtes sur le terrain l'avaient ainsi amené à se faire des plus critiques vis-à-vis des « acteurs » de ce qui allait devenir le « drame algérien ».

De 1954 à 1962

Comment L. Massignon a-t-il vécu ce qui s'est passé en Algérie du 1er novembre 1954 jusqu'au 5 juillet 1962, quelques mois avant qu'il ne meure dans la nuit du 31 octobre au 1er novembre : qu'a-t-il écrit et qu'a-t-il fait

---

ce Comité Chrétien est en cours d'élaboration. Mais déjà, dans une lettre du 3 septembre 1947 adressée à ses secrétaires-collaborateurs, L. Massignon « faisait le point » sur le *Statut de l'Algérie* : « On a rogné toutes nos demandes. On a écarté les certifiés du 1er collège, ce qui est une injustice contre notre culture (il n'y a aucun musulman dont la qualification pour le 1er collège y introduise des enfants, remarquons-le, hélas). On a subtilisé l'arabe "langue officielle en Algérie", elle devient "une des langues de l'Union française" (sic : avec le bantou et le canaque) ; on n'a pas dit que les cultuelles devraient être élues (on compte donc, Ferhat Abbas me le disait, qu'Okbi ne pourra pas se réconcilier avec Ibrahimi, et qu'on ne pourra faire d'élections) ; on renvoie lâchement le problème des habous à l'Assemblée algérienne (çà, c'est Ramadier) ; on ne souffle plus mot de la réforme des cadis ni de la permission du catéchisme pour les "msid" ».

32. À la fin de ce même article de la revue *Esprit*, il confie au lecteur : « Je reviens de Tamanrasset, où j'ai prié et médité : là où mon ami Ch.de Foucauld a été tué en 1916, en soldat de guerre sainte, lui l'ermite pacifique ». Et il confie au Père Abd-el-Jalil : « Rentré cet après-midi de Tamanrasset [...]. J'ai pu passer la nuit du 19 au 20, seul, dans le bordj où mon ami a été tué. Et après avoir médité son Directoire, et récité avec lui, une fois de plus, 'au coup de minuit', le 'Veni Creator', l'Offrande a été offerte pour lui, avec lui, en arabe, là. Cet achèvement, avec ma femme, de notre voyage de noces, commencé en 1914, en direction de Tamanrasset, terminé au bout de 36 ans, nous aidera, je pense, à mieux comprendre notre devoir final » (*Correspondance*, lettre à AEJ, 25.10.50).

pour conjurer l'irréparable ? C'est dans les Lettres et les Convocations de l'association de la *Badaliya* que l'on trouve le meilleur de sa pensée et la richesse de sa spiritualité. Dans la Convocation du 3.6.55, il constate que

> Toute la France est actuellement dans l'angoisse pour l'avenir du pays en Afrique du Nord. Depuis 7 ans, nous n'avons pas appliqué le *Statut Algérien* solennellement promulgué en 1947. Pendant 4 ans, l'Aurès n'a pas eu de récolte et les abeilles des ruches sont mortes de faim. Nous voyons maintenant les fruits amers de notre manque de sollicitude matérielle à l'égard de ces Musulmans. Tâchons d'une façon plus humble et plus ardente encore de prier, de jeûner et de souffrir pour que nos chefs reprennent conscience à temps du devoir de la France vis-à-vis de l'Islam [...]. Ne craignons pas de tenir à notre tour la parole donnée aux Musulmans en débarquant à Alger en 1830, parole renouvelée en entrant à Tunis et à Rabat.

Et ne concluait-il pas cet appel en disant que « nous[33] n'hésiterons pas à nous interposer chaque fois qu'un musulman sera maltraité, dussions-nous subir, à sa place, l'indignation des nôtres »[34] : telle fut bien son choix décidément politique et mystique parce qu'il se voulait français et chrétien tout à la fois. Malgré les drames vécus par les uns et les autres dans une affreuse surenchère de violences, il encourage les uns et les autres à « se comprendre » dans la Convocation du 2.3.56 :

> Adjurons tous les nôtres à traiter enfin sérieusement et définitivement en frères les 500.000 prolétaires musulmans algériens immigrés dans la métropole : pour que Dieu inspire à son tour à la majorité musulmane d'Algérie de redevenir hospitalière à la minorité de colons chrétiens qui, depuis 125 ans, lui a surimposé un progrès technique purement matériel sans aucune espérance commune dans la promesse divine faite à Abraham, notre Père commun. Pas de salut pour notre patrie, et notre Église, sans cela[35].

---

33. Ce « nous », dans les Lettres et les Convocations de la *Badaliya* désigne très souvent L. Massignon lui-même, car il a toujours payé de sa personne sa fidélité à la « parole donnée » par lui-même ou par la France, dont il entend préserver « l'honneur ».
34. *Cf. Badaliya*, p. 108-109. Et d'insister dans la Convocation du 7.10.55 : « Plus que jamais les membres de la Badaliya doivent se rappeler que la parole donnée à l'hôte, même ennemi, est sacrée ; la Badaliya est fondée sur la substitution à l'hôte, même ennemi, car l'hôte est l'hôte de Dieu ; par la prière, le jeûne, le sacrifice de soi, nous devons vaincre le fanatisme racial qui oppose le crime au crime, en Afrique du Nord. Dieu premier servi » (*cf. Badaliya*, p. 112).
35. *Cf. Badaliya*, p. 121. Il était précisé, dans la Convocation du 13.4.56, que « la situation nord-africaine devient de plus en plus angoissante, car on ne peut raisonnablement espérer reconquérir la confiance et l'amitié des musulmans algériens par d'autres moyens que ceux qu'on a appliqués chez leurs voisins de Tunisie et du Maroc ; et par un effort de compréhension héroïque, fondé sur l'adoration commune du même Dieu et sur l'hospitalité sacrée » (*cf. Badaliya*, p. 121-122).

C'est pourquoi Massignon manifestera toujours plus sa solidarité avec les populations algériennes, par ses conférences[36] et témoignages, tout comme il avait exprimé, le 23 juillet 1953, son « hommage, à la mosquée de Paris, aux ouvriers algériens morts pendant les manifestations parisiennes du 14 juillet ». Mais c'est en homme de foi qu'il entend intervenir. Il en témoigne dans la Convocation du 7.9.56 : « Nous devons intensifier notre supplication vers Dieu, par la médiation de Notre-Dame, pour hâter la Paix en Algérie. Pour cela nous avons le devoir de multiplier les œuvres de miséricorde, spirituelles et matérielles, nous unissant à nos amis musulmans »[37], tout en affirmant, dans la Convocation du 5.10.56, qu'« il est impossible qu'une Paix sereine s'établisse entre chrétiens et musulmans [...] tant que nous subordonnerons, à une acceptation humiliante de notre supériorité technique, la cessation des vendettas, la distribution du pain aux affamés, le paiement des allocations familiales échues, l'instruction bilingue aux illettrés, la consolation des réparations posthumes aux cœurs brisés »[38]. Et d'inviter les autorités françaises à faire leur examen de conscience en sa Convocation du 7.12.56 : « L'heure est solennelle ; notre prière doit demander à Dieu qu'Il déchire le voile d'aveuglement qui empêche notre patrie bien-aimée d'apercevoir chez elle les fautes qu'elle stigmatise hors de chez elle [...]. Jugeons-nous, enfin, afin de ne pas être jugés, condamnés pour avoir scandalisé, non pas simplement les autres nations, mais ces petits enfants musulmans algériens sur lesquels se penche la sollicitude de notre 'pacification' armée »[39]. En effet, affirme-t-il en sa Lettre n° X du 24.12.56 : « Nous ne pouvons pas espérer maintenir l'unification franco-algérienne, tant que nous nous obstinerons à la fonder sur le sang, la violence, et le mépris »[40].

Massignon est, en effet, bien conscient de la « communauté de destin » (pour lui « providentielle ») que l'histoire a engagé entre musulmans et chrétiens en Algérie. D'où sa « vision spirituelle » des événements en sa convocation du 1.3.57 :

---

36. Ainsi, entre autres conférences, à Douai, « Comment rétablir la paix en Algérie » (20.2.56), à Nancy, « La solution pacifique du problème algérien » (23.2.56), à Paris, « La vocation de la France fixe en Afrique son destin » (27.2.56) et « La tension en Algérie et au Proche-Orient, le respect de la parole humaine » (30.10.56).
37. *Cf. Badaliya*, p. 128-129.
38. *Cf. Badaliya*, p. 130.
39. *Cf. Badaliya*, p. 134.
40. *Cf. Badaliya*, p. 146. Ce qu'il confirme en sa Convocation du 1.2.57 : « En ces temps d'extrême tension où la double tentation de l'or et du sang au service de vengeances racistes secoue notre pays, nous devons maintenir inflexiblement, sur le terrain de la non-violence, l'usage des 'arma Christi', de la pénitence, de la prière, de la souffrance compatiente aux malheureux, dussions-nous, comme disait Gandhi, encourir le pire par notre refus de toute violence démoralisatrice » (*cf. Badaliya*, p. 161).

> Prions pour l'*Algérie musulmane*, où nous avons, nous chrétiens, une responsabilité fraternelle encore plus inquiétante pour notre conscience ; persister à faire le gendarme botté et éperonné devant des vagabonds nu-pieds, des grévistes, au nom d'un Ordre qui n'est plus celui de Dieu, mais de Mammon, nous met en position critique devant le 'Malik Yawm al-Dîn' de la *Fâtiha*, devant ce Juge aux mains percées, qui finira bien par se montrer, et à Qui nous devrons avouer alors que c'est notre séculaire avarice, notre dureté de cœur de 'privilégiés' des monopoles, qui est à l'origine des pires excès des fellaghas désespérés[41].

Car, affirme-t-il en sa Convocation du 5.4.57,

> Dieu a voulu que la France, depuis 127 ans, pénètre (et *puisse rester*) en Afrique du Nord : pour donner la vie, non la mort, à des croyants pauvres, dans le besoin ; en les aimant, en partageant avec eux une espérance sociale d'immortalité. Et c'est notre manière de les accueillir qui seule peut les faire fraterniser avec nous, dans le mystère de l'amour crucifié, qui nous marque malgré nous, nous, indignes[42].

Et après avoir demandé de prier, le Vendredi Saint (19 avril) et en la Nuit du Destin (27 avril), « en union aux morts de l'Armée d'Afrique », où le sang français et le sang musulman ont été indissolublement mêlés, il constate, en cette même Convocation, que

> il existe *une communauté franco-musulmane* : notre devoir de 'badaliya' est de sauver sa vie et son honneur. Dans ses jeunes femmes, dans ses jeunes gens. Les femmes d'abord. Il s'agit de ces humbles ouvrières, il y en a maintenant des milliers, françaises, qui ont épousé des musulmans et fondé avec eux des foyers monogames[43] [...]. Les jeunes hommes, maintenant. Prions pour les 30 000 jeunes musulmans algériens que nous venons de mobiliser, les transférant en métropole, loin de la 'pacification sanglante' de leurs villages[44].

C'est pourquoi, en sa Convocation du 3.5.57, L. Massignon s'élève contre la torture : « Devant Dieu et devant les hommes, il ne nous est pas permis de mettre sur le même plan les 'atrocités' commises par des hors-la-loi et les

41. *Cf. Badaliya*, p. 164.
42. *Cf. Badaliya*, p. 165.
43. *Cf. Badaliya*, p. 166-167. « Elles ne se sont pas données à leurs maris par tactique apostolique, commente-t-il, ni par vile salacité comme les malheureuses qui furent rasées et fouettées en 1945. Un instinct plus profond les a saisies, celui de la pauvresse qui se donne, en aumône royale, à quelqu'un qu'elle a deviné encore plus pauvre, à un exilé désarmé que sa grâce extasie, reflet de l'Hôte Étranger que l'Annonciateur présente à Notre Dame ».
44. « Que leurs camarades français, est-il alors souhaité, les accueillent fraternellement, puisqu'on a renoncé, provisoirement, à les encadrer d'officiers de leur race et de leur foi ».

« atrocités » tolérées (admises, sous le sceau de la parole d'honneur...) par des Agents de l'Ordre, qui renient leur raison même d'exister, devant Dieu et devant les hommes[45] ». Il la dénonce davantage encore en sa Convocation du 4.10.57 :

> Prions pour que les yeux de tant de Français, cousus par la taie d'argent, s'ouvrent sur l'absurdité de la recrudescence massive donnée, depuis le 20 juillet, aux tortures et aux exécutions sommaires secrètes, ajoutant ainsi, au tableau mensuel des tués en rase campagne, des milliers de victimes en majorité imputables, non à des exécutants en service commandé, mais à nous seuls, dont la lâche indifférence n'ose pas encore dire en face au mal : assez. Les évêques de France nous ont pourtant prévenus ; ils ont dit la Vérité : 'qu'il n'est pas permis de rechercher le Bien de la Patrie par des *moyens intrinsèquement mauvais*'[46].

Mais il n'en demeure pas moins fidèle à ses principes de non-violence à la Gandhi, d'accueil fraternel au nom de l'hospitalité d'Abraham et d'une compassion faite de miséricorde et de substitution, tout en espérant que la fraternisation demeure possible. En témoigne sa Convocation du 7.6.57 :

> Tandis qu'un tourbillon de mensonges et un simoun d'atrocités sévissent sur l'Algérie, où nous sentons que, tout de même, une nouvelle nation va naître, encore ambiguë, où les deux races qui s'entre-tuent, déjà commencent à cohabiter *post mortem*, leurs morts sanglants ensevelis pêle-mêle dans la même terre commune, restons fermes dans la foi au Dieu d'Abraham, notre Dieu à tous, l'Unique [...]. Restons, surtout fraternels ; plus que jamais affectueux pour les Musulmans nord-africains, ouvriers dans la métropole, où une atmosphère de soupçon et de haine risque d'envelopper ces exilés [...]. Nous ne pouvons plus abandonner l'Algérie, car nous ne pouvons plus y renvoyer ces travailleurs en ce moment ; restons accueillants et justes envers eux, dont des milliers ont épousé des femmes françaises[47].

---

45. *Cf. Badaliya*, p. 169. « Prions, ajoute-t-il alors, pour qu'ils comprennent, et qu'ils trouvent un moyen de réintégrer, dans la Loi humaine de l'Hôte, en vue d'une autre prise de contact que le 'contact physique' (sic : la torture), les musulmans d'Algérie. Alors seulement ces hors-la-loi exaspérés comprendront qu'ils n'accéderont à la Liberté politique et sociale qu'en cessant les 'atrocités' propres aux bagnards ».
46. *Cf. Badaliya*, p. 176-177. Et L. Massignon le mystique d'ajouter : « Chaque Messe non sanglante sanglote tout bas des tortures infligées, au Nom de notre Patrie bien aimée et de son Honneur, au corps pur et sacré de Jésus [...]. Prions pour que Dieu épargne à la Patrie française et à l'Église de Rome d'être étranglées par la double tentation du Sang et de l'Or ».
47. *Cf. Badaliya*, p. 170-171. « La situation en Algérie, écrivait-il à Mary Kahil, le 22 juin 1957, devient si affreuse, tout un peuple de pauvres, pillés, traqués, torturés à mort, enfumés et napalmés dans leurs dernières grottes (des 'Auschwitz'...) que je ne puis plus manger le pain des miens et demande à Dieu de me faire mourir » (*cf.* J. Keryell, *Louis Massignon, L'Hospitalité sacrée...*, p. 299). Et dans la Convocation du 31.10.57 il confirmait : « C'est, il y

Et Massignon souhaite, en sa Convocation du 6.12.57, que l'on « organise enfin, avec l'Islam maghrébin, cette *cohabitation*, que le pétrole du Sahara rend inévitable, cette coexistence que l'Islam nous avait offerte dès le début en Algérie, avec *l'hospitalité d'Abraham*, si souvent violée par nous ». Il y condamne à nouveau toutes les formes de torture, surtout quand ce sont les femmes qui en sont les victimes, et demande de « prier pour que l'État français n'exécute pas Djamila Bouhired : la France en porterait la marque d'infamie »[48].

Mais il est bien obligé de constater, en sa Lettre n° XI du 29.12.57,

> le durcissement du cœur de tant de Français de la métropole contre les ouvriers nord-Africains ; durcissement tel que l'assistance que nous leur pouvons prêter s'amenuise chaque jour, à mesure que leur désespoir de 'sous-développés' fait grandir leur criminalité, qui excède la patience des Français moyens. Dont nous aurions dû « transmuer » petit à petit la « bonne » conscience de « bien pensants » en authentique compassion chrétienne [...] Nous avons prié pour que des circonstances atténuantes soient accordées à de jeunes terroristes musulmans résistants algériens, Ben Sadok et Djemila Bouhired, afin que l'honneur de la justice française soit maintenu [...]. Nous avons demandé que l'ouvrier mécanicien qui a tué Hâjj Lounis ne subisse pas la peine du talion. De même, nous avons demandé que le meurtrier, ouvrier plombier, du président Ali Chekkal[49] ne soit pas exécuté.

« En attendant, avoue-t-il en sa convocation du 7.2.58, la saignée quotidienne qui se pratique administrativement depuis trois ans en Algérie soulève le cœur chrétien et tarit l'honneur français ». Refusant tout recours à la loi du talion et se voulant médiateur universel, Massignon, selon sa Convocation de mars 1958, est allé à Notre-Dame de Bermont (Domrémy)[50],

---

a trois ans, le 1er novembre 1954, que commençait l'insurrection musulmane algérienne, devant l'inapplication systématique des dispositions du Statut de 1947 pour l'égalité civique, religieuse et électorale. Nous ne pensons pas que Dieu tolère plus longtemps une attitude de haine et de mépris racistes, si parfaitement contraire à la vocation de loyauté et d'honneur que le monde entier reconnaît à la France » (*cf. Badaliya*, p. 179).

48. *Cf. Badaliya*, p. 181-184. « En Algérie, dit-il encore, où à force de désécrer le corps humain de nos adversaires (comme si la dissection des cadavres nous livrait le secret de la vie), nous nous sommes attaqués, par le viol électrique (ou non), dans le sexe des femmes, et même des vierges, à la source Sacrée de la Vie, au point vierge de l'humanité ».
49. Ali Chekkal, ancien vice-président de l'Assemblée algérienne et parmi les plus actifs sympathisants de la collaboration avec la France, fut assassiné le 26 mai 1957, à Paris.
50. L. Massignon avait fait imprimer une « prière à Jeanne », pour la première fois à elle par lui adressée le 17 août 1956, avant l'intervention anglo-française à Suez : « Souviens-toi, Jeanne [...]. Agis maintenant en Algérie : où, pour le cinquième centenaire de ta 'réhabilitation', on prêche une 'croisade' de Saint-Barthélemy contre un peuple d' 'arriérés sous-alimentés', gisant, sous le mépris et les coups de techniciens superbes, comme ta France, en ton temps [...]. Console les ouvriers algériens, venus travailler en France, pour le pain des leurs, restés en Algérie. Eux y meurent de faim, parce qu'on y bloque leurs mandats et leurs allocations

où il a « confié à Notre-Dame, par la médiation de la vierge lorraine (Ste Jeanne d'Arc) l'honneur et la réhabilitation des officiers musulmans algériens, principalement du lieutenant Abdelkader Rahmani, qui a enfin été libéré, puis frappé d'une mise en non-activité »[51], car il est solidaire du « drame de conscience irrécusable des officiers musulmans de l'Armée d'Afrique » et voudrait que « les plus hautes instances militaires le prennent en considération » en sa Convocation du 6.6.58[52].

Les événements du 13 mai 1958 lui proposèrent-ils une nouvelle approche des réalités algériennes ? Il écrit, en sa Convocation du 4 juillet, après « le mouvement de jeûne provoqué par Sakiet »[53] :

> En Algérie, depuis le 13 mai[54], la situation évolue ; notre prière donne acte solennel du changement de climat qui semble se dessiner à Alger, vis-à-vis des musulmans. Prions pour que la 'fraternisation' descende des lèvres jusque dans les cœurs[55].

Mais il exprime bien vite des réserves justifiées en sa Lettre n° XII du 5-6 septembre 1958 :

> Le régime d'autorité que la France a accepté a limité singulièrement la revendication non violente de la vérité et de la justice en supprimant pratiquement : les réunions publiques où l'on demandait la cessation de l'extorsion judiciaire des aveux (écrits d'avance) par pression physique et psychologique ; les manifestations silencieuses. On maintient le décret du 4 novembre 1955 supprimant le droit d'asile. Les camps de concentration ont gagné la métropole avec les méthodes de l'inquisition administrative, pour « protéger la civilisation contre le FLN et le communisme ». Tout cela ne fait qu'accélérer, hélas, le déracinement physique et psychique des popu-

---

familiales à la poste [...]. Laisse-moi te dire, enfin, l'intime impatience de mon espoir en toi [...]. Tu sais, toi, qu'aimer sa patrie ne consiste pas à se faire les jouets complaisants de ceux qui achètent et revendent l'hôte : il est sacré [...] Sainte Insurgée de la Justice, Sainte Insermentée des Lois non écrites, réveille les âmes nobles qui, comme la jeune Antigone, ne se sentent pas faites pour partager la vie dans la haine » (*cf.* « Jeanne d'Arc et l'Algérie », dans *Écrits mémorables*, I, p. 35-38).

51. *Cf. Badaliya*, p. 196.
52. *Cf. Badaliya*, p. 200.
53. Suite au bombardement du village tunisien de Sakhiet Sidi Youssef par l'aviation française, le 8 février 1958, en représailles des raids de l'ALN (Armée de Libération Nationale), qui avait fait de nombreuses victimes civiles, L. Massignon avait invité les siens à un jeûne « de compassion ».
54. Ce jour-là, à Alger, avait eu lieu le putsch des généraux Salan, Jouhaud et Massu qui en appelaient au général de Gaulle. Ce dernier sera bientôt doté des pleins pouvoirs, le 1er juin, et donnera naissance à la Ve République. Il s'était aussitôt rendu à Alger pour le fameux discours où il dit, entre autres : « Je vous ai compris [...]. Il n'y a ici qu'une catégorie de Français à part entière... ».
55. *Cf. Badaliya*, p. 202-203.

> lations musulmanes « regroupées » ; et « psychanalysées » jusque dans l'humble acte de Foi du cœur, considéré comme exprimant un « sentiment exorbitant » de leur dignité humaine (sic) [...]. Le Chef de l'État[56] a clairement marqué que, dans la vie commune où les Musulmans ont été « intégrés » par la France, liberté à égalité doit être reconnue ; depuis novembre 1954, trop de centaines de milliers ont été tués pour cela ; nous, qui prions pour les morts des deux côtés, à égalité, nous pensons aux droits des vivants, des deux côtés, à l'égalité sociale[57].

En sa Convocation du 3.10.58, tout en espérant que le « Colloque méditerranéen » de Florence porte des fruits de paix[58], il rappelle à ses amis que « l'évolution de plus en plus rapide de la situation en Algérie nous oblige à faire notre devoir de chrétiens, à ne pas continuer à pratiquer le talion d'un terrorisme cruel que notre dureté ne saurait désarmer »[59], d'où l'espoir qu'il fonde encore sur la présence des jeunes soldats du contingent en Algérie[60], car, pense-t-il encore en sa Convocation du 5.12.58, « il est clair que notre pays ne se sauvera que dans l'honneur de la parole donnée *retrouvée* »[61], ce qui l'autorise à s'opposer, en sa Convocation du 1.5.59, à une certaine « réforme du baccalauréat » qui vise à « débarrasser ces malheureux de

---

56. Il s'agit du général de Gaulle, appelé en « sauveur » le 13 mai 1958, qui s'efforçait peu à peu de dépasser les slogans et les oppositions pour tenter une « paix des braves », puis d'entamer des premières négociations indirectes avec le GPRA (Gouvernement Provisoire de la République Algérienne).
57. *Cf. Badaliya*, p. 212-213. Et L. Massignon d'y exprimer d'expresses réserves quand il s'agit des femmes : « Nous ne contestons pas que l'action souvent violente menée par l'armée en Algérie pour l'émancipation des femmes musulmanes en vue d'en faire des "citoyennes conscientes et organisées" depuis le 13 mai 1958 n'ait le grand mérite de mettre fin à des contraintes masculines atroces, tolérées par le droit malékite depuis des siècles. Mais le caractère de tactique militaire de cette action, réalisée par contrainte extérieure, et non pas par une évolution interne méditée de la jurisprudence musulmane, nous prépare des surprises graves ».
58. « Prions, écrit-il, pour que le "Colloque méditerranéen" qui unit chrétiens, musulmans et juifs à Florence, du 3 au 6 octobre 1958, sous les auspices de Giorgio La Pira et du prince héritier du Maroc, et le signe de St François d'Assise, complète sur le plan international l'appel à une Paix chrétienne que notre Ministre des Anciens Combattants a confié à Foucauld à Tamanrasset, après s'être uni à notre pèlerinage des Sept Dormants d'Éphèse à Vieux-Marché (*Ahl al-Kahf* musulmans) ».
59. *Cf. Badaliya*, p. 214.
60. En sa Convocation du 7.11.58 : « Nous connaissons des jeunes du contingent qui se sentent de plus en plus pris par leur mission sociale auprès des paysans et nomades du bled, qui veulent la remplir en frères aînés, comprenant dans sa plénitude ce 'service social' non-violent qui doit devenir l'idéal de l'armée de demain amenant notre race à s'implanter auprès de la majorité arabe et berbère sous le signe de l'hospitalité sacrée » (*cf. Badaliya*, p. 217).
61. *Cf. Badaliya*, p. 219. Et d'y rappeler l'appel de trêve de Noël lancé à nouveau par le Comité chrétien d'entente France-Islam « pour l'abandon des violences et une paix juste entre chrétiens et musulmans ».

leur idéal traditionnel en supprimant l'arabe moderne (littéraire), cette magnifique langue de civilisation, pour le remplacer par un 'arabe dialectal maghrébin' »[62].

Devant l'aggravation de la situation, sa Convocation du 3.7.59 annonce que « cet été sera, nous le pensons, décisif [...]. En dépit d'un ressaisissement de conscience et d'humanité chez certains, les cruautés qui s'affrontent démarquent de plus en plus des psychoses maléfiques qui ne sauraient être exorcisées par le simple raisonnement, le bon sens ou l'intérêt. Mais seulement par la prière incessante, acharnée, arrachée, désespérée ; par le jeûne strict et le sacrifice plénier de soi-même »[63]. C'est pourquoi, outre sa pratique des jeûnes mensuels de la Badaliya, il s'associe à l'Appel des « Amis de Gandhi » pour une journée de jeûne privé, le 14 août 1959, en vue de transcender « les deux terrorismes qui s'affrontent non pas seulement en Algérie, mais dans le monde »[64]. Il se réjouit, en sa convocation du 2.10.59, de ce que « le 16 septembre fut le jour de la déclaration très noble où la France, par la bouche de son chef, engageait, pour la première fois, son honneur à traiter les Musulmans en Algérie comme nos égaux dans la fraternité humaine »[65]. Mais sa Lettre annuelle n° XIII du 19.12.59 témoigne de son pessimisme grandissant devant « le duel mondial entre les deux conceptions de l'exploitation économique du monde, la soviétique et l'Atlantique » : « Il y a, hélas, aussi de ces camps maudits, dit-il, chez les Atlantiques, chez nous, en Algérie. Et même en France métropolitaine », sans parler des camps de réfugiés palestiniens qu'il a visités plusieurs fois : or, « autour de ces deux 'zones de douleurs', jalonnant la frontière islamo-chrétienne, des échanges de représailles culturelles s'intensifient[66] ». Et Massignon de condamner à nouveau « le principe des camps d'internement » en sa Convocation du 6.5.60 :

> Leur développement en Algérie rend leurs déjà misérables occupants désespérés, en fait des FLN ou bien des communistes : aucune action psychologique ne peut nous en faire des amis dans la misère physiologique et morale où, même avec les meilleures intentions du monde, nous les plongeons. Quant à l'implantation des camps d'internement « préventif » en France,

62. *Cf. Badaliya*, p. 227-228.
63. *Cf. Badaliya*, p. 230.
64. *Cf. Badaliya*, p. 232. « Des deux terrorismes, affirme-t-il en sa Convocation du 2.10.59, le marxiste est le plus voyant. Mais l'autre est le plus pervers, celui qui prétend qu'il faut employer contre le communisme ses armes les plus interdites. Il séduit le 'Parti de l'Ordre', en lui offrant des moyens de puissance technique pour la coercition physique et psychologique des sous-développés » (*cf. Badaliya*, p. 238).
65. *Cf. Badaliya*, p. 235.
66. *Cf. Badaliya*, p. 248-249. Car, précise-t-il, « malgré l'opposition des Ministères français de l'Éducation Nationale et de la Justice, dans trop de quadrillages militaires algériens, on poursuit l'éviction de la langue arabe (par le français) et de l'Islam (par rien : par un athéisme de fait, l'agenouillement devant la force) ».

> comme au Larzac, à Thol, et à Vincennes, aucun prêtre, aucun pasteur, aucun rabbin ayant la crainte de Dieu ne peut l'approuver[67].

Devant les affrontements qui se multiplient en métropole, il n'hésite pas à manifester sa réprobation comme il s'en explique en sa Convocation du 1.7.60 :

> C'est dans ce même esprit (de *badaliya*) que nous avons poussé la 'substitution' jusqu'à participer, le 30 avril (Vincennes) et le 28 mai (Champs Élysées) à l'offrande de soi des non violents qui se firent arrêter pour libérer des camps de concentration les suspects nord-africains illégalement incarcérés sans avoir été condamnés (ce qui est sacrilège, *harâm*). Est-il besoin de dire que nous nous refusons de faire dévier cette pure offrande, soit dans le sens d'une tactique politique protestataire violemment, soit au profit d'une grève générale de tous nos devoirs civiques, par pacifisme intégral[68].

En sa Lettre n° XIV du 13-14.8.60, L. Massignon tente, pour la *Badaliya*, un bref bilan de son action :

> Notre défense sociale des ouvriers musulmans de Paris, soutenue par la participation de plusieurs d'entre nous à des cours du soir pour eux (depuis 1929) marquée, le 21.7.54, par notre présence aux obsèques de ceux qui avaient été « abattus » le 14, et le 12.10.55, par notre serment de faire respecter leur honneur d'hommes (prêté devant la mosquée), nous a conduits à organiser un pèlerinage annuel commun aux Sept Saints Dormants de Vieux-Marché (Côtes du Nord), à partir de 1954[69].

Mais que faire devant la radicalisation des oppositions en Algérie, comme il l'avoue en sa Convocation du 6.1.61, après y avoir évoqué « l'appel du Comité chrétien d'entente France-Islam »[70] ? « L'étrange psychose de ter-

---

67. *Cf. Badaliya*, p. 260.
68. *Cf. Badaliya*, p. 264. Et de préciser aussitôt : « Gandhi, après Socrate, a montré que la revendication civique du vrai, la *satyagraha* des non-violents, doit nous maintenir 'emprisonnés par amour' au cœur de notre Cité, dût-elle nous condamner, nous ne devons pas la déserter, surtout quand elle se met en état de péché ». Dans une lettre adressée à Mary Kahil, le 30 mai 1960, il avait osé écrire : « Ce mot que vous dites m'a fait mal. '*Je veux aimer mes ennemis*', ces musulmans innocents pour lesquels je me suis exposé à Vincennes demandant à être incarcéré avec eux, ne sont pas mes ennemis mais mes frères ; vais-je devenir votre ennemi avec eux ? » (*cf.* J. Keryell, *Louis Massignon, L'hospitalité sacrée…*, p. 314-315).
69. *Cf. Badaliya*, p. 269.
70. « (mis par Le Monde [18-19 décembre 1960] en tête de colonne) Le Comité exprime à nouveau sa douleur de la prolongation des hostilités en Algérie, et s'incline pieusement devant tous les morts des récenes émeutes, rappelle qu'il s'agit, non d'une guerre entre chrétiens et musulmans, mais d'un drame lié à l'évolution mondiale, déclare que les affrontements de cortèges avec des slogans simplistes, précédant la consultation populaire, ne sauraient remplacer les nécessaires dialogues pour rechercher les

reur qui saisit depuis quinze jours les activistes d'Algérie est comme une surprise inhumaine d'un bourreau incrédule devant la résurrection de sa victime qu'il avait cru enterrer (ou incinérer) définitivement »[71]. Il attend pourtant beaucoup des premières négociations, comme il le laisse entendre en sa Convocation du 3.3.61 : « Des amis nôtres ont diffusé notre appel à une solidarité entre notre Carême et leur Ramadan pour que les négociations tant espérées se préparent dans une atmosphère de respect réciproque évitant les violences de la vengeance »[72], tout en précisant quelle y est la condition du succès, dans la Convocation du 5.5.61 : « Cette paix sereine ne peut, les événements des 22-25 avril l'ont prouvé, s'obtenir que grâce à un double préalable, restauration d'un respect fraternel, mutuel, des chrétiens entre eux et des musulmans entre eux ; préalable à une entente sociale sincère entre chrétienté et Islam »[73].

C'est alors que Massignon se laisse aller à espérer encore, en sa Convocation du 2.6.61 :

> La septième année du drame algérien nous amène à méditer à genoux devant la confrontation d'Évian, qui place la France en cible internationale au centre du duel entre le capitalisme et le communisme [...] pour sauver les hommes de la séduction perverse des puissances de sang et d'argent, soi-disant 'mises au service' de l'ordre et de la vérité [...]. Prions pour les « résidents en camps de regroupement » qu'on commence à « libérer » ; prions pour les « internés des camps de concentration » qu'on commence à « élargir ». Pas trop tard pour la réconciliation, espérons-le[74].

Mais il y exprime aussitôt comme un pressentiment : « Le temps est proche, dit-il, où, pour chaque Français d'Algérie, va se présenter la nécessité de l'option, entre la France et l'Algérie. Peut-être nous faudra-t-il, à ce moment-là, 'quitter, s'il le faut, les nôtres, pour eux' »[75]. Car son réalisme de sociologue lui fait reconnaître, en sa Convocation du 6.10.61, que

---

formules juridiques désirables garantissant l'avenir de l'Algérie autant que les droits des diverses fractions de sa communauté, et ce, dans un esprit d'hospitalité et de respect mutuels. Afin d'abréger la tragédie algérienne, il adjure tous les responsables de prendre officiellement position pour une *première trêve*, qui commencerait à Noël, répudiant pendant huit jours toute violence ».

71. *Cf. Badaliya*, p. 286. Et d'affirmer : « Le Dieu d'Abraham n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants ».
72. *Cf. Badaliya*, p. 290.
73. *Cf. Badaliya*, p. 293.
74. *Cf. Badaliya*, p. 296-297.
75. *Cf. Badaliya*, p. 298. Ce qui est alors explicité comme suit : « Il ne s'agit pas de déserter la chrétienté pour l'Islam, Islam inachevé (comme ses frères l'ont proposé à un de nos amis récemment, ce qui l'a uni encore davantage au Christ), ni le camp atlantique pour l'autre. Mais d'entrer avec eux dans un travail social en commun où, par notre catalyse (plus que par une osmose), s'approfondisse en eux leur loyauté humaine et religieuse

> c'est aux colons catholiques latins d'Algérie, avec ceux pour qui nous prions depuis sept ans, que l'avenir d'une association de vie fraternelle avec la majorité musulmane est le plus difficile à faire concevoir, car ils refusent de soumettre leur dignité de chrétiens et d'Européens à une suprématie religieuse et raciale que les Arabes opprimés d'hier ont tendance à rendre demain oppressive. Notre règle de 'badaliya' nous permet pourtant d'entrevoir une petite lueur au bout du tunnel [...]. Voilà sept ans que nous nous 'substituons' aux musulmans pour 'comprendre du dedans' le bien-fondé de leurs revendications. Sans cesser de le faire, nous devons aussi nous 'substituer' aux chrétiens (et juifs) algériens pour 'comprendre du dedans' leurs exaspérations actuelles[76].

D'où la question par lui posée :

> Que faire, en ce moment où la menace de la guerre civile se précise de plus en plus, tant en Algérie que dans la métropole ? [...]. Ne pas défendre la Vérité comme un bien personnel, mais accepter d'être frappé pour Elle, et même *frappé par Elle*, telle que la conçoivent nos frères dissidents, exaspérés : car nous voulons mourir anathème, pour nos frères qui sont perdus. Et nous ne voulons pas que notre patrie soit déchirée en deux par la guerre civile[77].

Devant le déchaînement des « enragés » des deux camps, Massignon se veut encore et toujours médiateur et réconciliateur. Il le confirme en sa Convocation du 3.11.61 :

---

actuelle ; pourvu que notre masque de camarades, substitués à leurs instants de fatigue, nous fasse devenir *leurs* : par la compassion, le transfert des souffrances, et, ajoutons hardiment, des espérances ».

76. *Cf. Badaliya*, p. 302. Et de corroborer cela en témoignant que « nous n'avons pas hésité à aller témoigner en public, devant les tribunaux, et même dans la rue, en silence et non-violence, contre l'impunité de bien des illégalités, de bien des crimes commis contre les Musulmans. Dans la période démentielle, de "possédés", que nous traversons, j'ai dû constater, avec Pascal, que l'affirmation testimoniale de la vérité, même dans la non-violence, ne faisait qu'irriter davantage nos adversaires aveuglés, et même les rendre pires (quant aux victimes, elles nous jugeaient tièdes). Or ce que nous voulons, ce n'est pas déclencher des représailles pour induire les victimes à se venger, c'est convertir leurs persécuteurs, qui sont aussi nos frères ».
77. *Cf. Badaliya*, p. 303-304. Il confiait d'ailleurs à Mgr Medawar, qui avait été le 1er témoin de la fondation de la *Badaliya* en 1947, dans une lettre à lui adressée le 1er septembre 1961 : « L'an dernier, quand je me suis fait arrêter dans deux protestations non violentes contre les camps de concentration pour prévenus arabes non jugés -ce qui est *harâm*, 'ignoble', on m'a établi une fiche de malfaiteur, à soixante-dix-sept ans ! Le Garde des Sceaux, honteux, m'a fait inviter quelques jours après, par son Chef de Cabinet, à déjeuner avec lui et le chef de la Police ; mais il n'a pas fait annuler cette fiche qui est mon honneur pour le jour du Jugement. Obtenez-moi de témoigner, sans défaillance, jusqu'au bout » (*cf.* J. Keryell, *Louis Massignon, L'hospitalité sacrée*..., p. 319).

> La haine fanatique, qui croît en ce moment, sous des incitations perverses de deux extrémismes, sur le double terrain raciste et religieux, doit nous inciter à travailler plus que jamais à la restauration d'un respect fraternel, mutuel, des chrétiens entre eux, et des musulmans entre eux, en étant une humble *passerelle*, un 'aqueduc marial' entre les deux camps[78] [...]. Et voici que, désespérément, des deux côtés, les négociateurs, Musulmans et Chrétiens, essaient de se fonder sur une parole donnée, pour faire la paix [...]. Dans leur fureur athée, les ultras des deux camps, en France, ont oublié cette ultime démarche (du respect des morts). Ce n'est plus seulement en Algérie, mais dans la métropole, que les corps des adversaires abattus disparaissent, incinérés, ou noyés, on l'a vu ces jours derniers, pour notre honte [...]. On me dira « laissez les morts enterrer les morts » ; je réponds qu'enterrer décemment les morts, grâce à une trêve, est le dernier préalable qui nous reste pour échapper au bain de sang qui se prépare. Et que la Badaliya doit prier pour cette Trêve en premier[79].

Nul ne sait si cette « trêve de Noël » a été effective, car la Convocation du 5.1.62 le constate : « Quant à la situation de l'Algérie où, après huit années de guerre interraciale, s'instaure une véritable guerre civile entre Européens, elle ressort, nous l'avons dit souvent, d'une véritable 'possession', par les démons de la haine, dont on ne peut délivrer nos frères humains que par les 'armes' classiques, la prière, le jeûne, le sacrifice, l'aumône, le recours héroïque à Dieu seul »[80]. Et la Convocation du 2.2.62 d'affirmer que « ce n'est pas seulement en Algérie que le consortium colonialiste international rejette, par ses violences, les musulmans désavantagés vers le communisme, mais aussi en métropole ; où la présencce d'un demi-million d'ouvriers musulmans algériens devrait être respectée car elle est la vraie garantie pour le maintien en sécurité et dignité du million de compatriotes que nous avons en Algérie »[81]. Les *Accords d'Évian* du 18 mars 1962 sont accueillis par Massignon avec un certain soulagement et la Convocation du 6.4.62 en témoigne :

---

78. L'Algérie connaissait alors les déchaînements des groupes extrémistes français de l'OAS (Organisation Armée Secrète), tandis que le GPRA se faisait toujours plus exigeant dans les pourparlers d'Évian avec les émissaires du gouvernement de Paris.
79. *Cf. Badaliya*, p. 305-308. Une manifestation organisée à Paris par le FLN, le 17 octobre, fut brutalement réprimée par le préfet de police, Maurice Papon. Il y aurait eu 200 morts parmi les manifestants et de nombreux blessés dans les forces de l'ordre. « Il fallut le déchaînement de l'OAS au cours de l'automne et de l'hiver 1961-1962, les assassinats d'officiers, de commissaires et de juges métropolitains, les "chasses à l'Arabe" quotidiennes et meurtrières (256 tués en 15 jours) et les projets officieux de partage de l'Algérie, pour décider le GPRA à reprendre sérieusement les négociations » (*cf.* Ch.-R. Ageron, *Histoire de l'Algérie...*, p. 112).
80. *Cf. Badaliya*, p. 316.
81. *Cf. Badaliya*, p. 317.

> En ces jours où la parole donnée, fondée sur un lien d'Hospitalité sacrée entre enfants d'Abraham, enfin tenue, commence à porter ses fruits[82], nous devons, plus humblement que jamais, nous prosterner devant Dieu, dans le jeûne, le recueillement et la prière. Un certain nombre de nos amis musulmans se sont unis à notre minute de silence pour la paix le vendredi 16 mars à 15 heures[83].

Sachant cette paix encore précaire, il peut dire en sa Convocation du 1.6.62 : « Ne nous lassons pas de répéter qu'il faut prier ensemble, Chrétiens et Juifs et Musulmans, pour l'avènement de cette paix tant désirée, qui se fait tant attendre »[84]. Comment a-t-il pu l'accueillir comme « sereine » lorsque l'Algérie devint indépendante le 5 juillet 1962 et qu'un million de Français d'Algérie eurent émigré en métropole ? Il n'en a rien dit en ses derniers écrits. Sa dernière Convocation, de fin octobre 1962, est des plus évasives et témoigne d'une certaine lassitude :

> Plusieurs membres auraient souhaité que, dans les convocations précédentes, nous nous réjouissions de la Paix sereine réalisée depuis mars 1962 en Algérie. Nous restons très préoccupés, non pas tant de l'incompréhension des chrétiens qui sont partis et regrettent l'échec d'une latinisation « coloniale » périmée, mais des illusions libérales des instituteurs et cadres français qui reviennent généreusement en Algérie pour continuer une tâche de formation scolaire et sociale[85].

Toujours fidèle à lui-même, il entendait ainsi demeurer réaliste devant les faits et fidèle à ses engagements culturels et spirituels. Il est vrai que ces « huit années de guerre » l'avaient profondément blessé en ses amitiés. Son ami de Sétif, Hâjj Lounis (Mahfoud-ben-Messaoud)[86] dévot comme lui du

---

82. L. Massignon fait allusion à la signature des Accords et au Cessez-le-feu qui suivirent la seconde conférence d'Évian, le 18 mars 1962. « La France reconnaissait la souveraineté de l'État algérien sur les 15 départements de l'Algérie et du Sahara. Les Algériens auraient à se prononcer par référendum pour faire savoir s'ils voulaient que l'Algérie devienne un État indépendant coopérant avec la France. La transition serait assurée par un Exécutif provisoire » (*cf.* Ch.-R. Ageron, *Histoire de l'Algérie...*, p. 112). La « politique de la terre brûlée » des extrémistes désespérés de l'OAS allait pousser les Européens à quitter en masse l'Algérie pour la France au cours de l'été 1962, après la proclamation de l'indépendance, le 5 juillet.
83. *Cf. Badaliya*, p. 320.
84. *Cf. Badaliya*, p. 322.
85. *Cf. Badaliya*, p. 326. Et de s'en expliquer aussitôt : « ...pour laquelle ils recevront un niveau de vie très supérieur à celui de la population musulmane dont ils veulent assurer la promotion », non sans susciter ainsi la jalousie de beaucoup.
86. « Hajj Lounis, déclare L. Massignon en sa Convocation du 5.7.57, n'était pas seulement l'ami qui avait prié ouvertement à la Mekke, au *multazam* de la Ka'ba, durant le Hajj de 1955, pour notre petite association de 'substitution', d'Hospitalité spirituelle. C'est lui qui avait, sur nos instances, accepté la mission annuelle d'inspecteur du Waqf tlemcénien

culte des Sept Dormants mais à Guidjel (Ikjân), en Algérie, avait été tué le 4 juin 1957, alors qu'il vivait, à sa manière, la spiritualité de la Badaliya, avant que de nombreux membres de sa famille ne connaissent le même sort. Il avait aussi perdu, au seuil de l'été 1959, Maître Amokrane Ould Aoudia, « avocat, défenseur d'inculpés algériens, tombé dans l'exercice de sa profession, en plein Paris »[87]. Quant à son ami et associé, M. Mohand Aberkane, il était « tombé à Alger, le 5 février 1962, fidèle à nos armes communes, non-violence, prière, jeûnes, pèlerinage aux Sept Dormants »[88]. D'autres personnes lui étaient demeurées fidèles, tout en l'informant objectivement des réalités algériennes où elles étaient directement impliquées, telle Germaine Tillion dont il reconnaissait la compétence et le dévouement[89]. Faut-il enfin signaler que, solidaire de ses amis algériens, le shaykh Tayyib el-Okbi et bien d'autres, il s'était employé, plus que jamais, en ces années difficiles, à défendre à Jérusalem le Waqf tlemcénien d'Abû Madyân (1126-1197), fondation pieuse musulmane et algérienne inaugurée là-bas à la fin du XII^e^ siècle, immédiatement à l'ouest du Mur occidental de l'esplanade du Temple, donnant alors naissance au « quartier des Maghrébins » ? En préserver le respect, au nom de la France qui en avait la responsabilité juridique, fut toujours l'un de ses soucis primordiaux lors de ses nombreux séjours au Proche-Orient, surtout après la création de l'État d'Israël[90].

---

d'Abû Madyan à la Mosquée el-Aqça de Jérusalem, et la défense de la loyauté de la France investie de ce dépôt pour l'entretien des pauvres pèlerins musulmans ». (*cf. Badaliya*, p. 172).

87. *Cf. Badaliya*, p. 229.
88. *Cf. Badaliya*, p. 320.
89. C'est 1^er^ mai 1950 qu'il l'avait invitée à entretenir les membres de la Badaliya de son expérience des réalités algériennes, comme en témoigne la Convocation du 1.5.59 : « Nous sommes conviés à écouter notre amie, Mlle Germaine Tillion, direcrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études, sur les *structures sociales* de l'Algérie, étudiées par elle sur place, en mission de gouvernement, depuis 20 ans qu'elle les a commencées par une monographie sur un petit clan montagnard de l'Aurès, là même où l'incendie de l'insurrection a commencé » (*cf. Badaliya*, p. 227). Preuve supplémentaire qu'il savait s'informer auprès de qui de droit !
90. C'est en 1967, après l'occupation israélienne de Jérusalem, que les 135 habitations de ce quartier furent détruites pour faire place à une esplanade donnant accès direct au Mur ocidental, « le Mur des pleurs », cher à la piété juive. La mosquée d'al-Bûrâq et la zâwiya d'Abû Madyan, qui en étaient les lieux de culte, furent détruites en 1969. *Cf.* aussi Maurice Borrmans, « Louis Massignon et Jérusalem », *Cahiers pour la Terre Sainte* 1 (janvier 2012), p. 48-53.

Conclusion

Tels sont les écrits et les témoignages qui laissent entrevoir ce que furent la pensée de Massignon sur l'Algérie et sa solidarité avec tous ses habitants, musulmans et chrétiens. Nul ne saurait nier que la première ait particulièrement évolué de 1930 à 1962. Si certaines de ses analyses relevaient d'une vision quasi prophétique des choses, d'autres par contre semblent avoir idéalisé par trop des réalités devenues ouvertement contradictoires. Mais nul ne pourra prétendre qu'il ait jamais renoncé à sa double solidarité avec les musulmans et les chrétiens, sans oublier celle avec les juifs dès lors qu'il devait se prononcer sur les comportements de l'État d'Israël après 1948. Homme de science politique et de foi chrétienne, invité par l'histoire à vivre sur une « ligne de fracture », il a su en assumer les souffrances et les espérances, bien que cette même histoire ne semble pas avoir correspondu à son attente. S'agissant de l'Algérie et des Algériens, on ne saurait mieux résumer son « parcours existentiel » qu'en reprenant à son endroit ce qu'en disent Christian Jambet et Souâd Ayada quand ils évoquent « Massignon politique » dans ses *Écrits mémorables* :

> Entre le péril incarné par le FLN et celui que représentent les plus radicaux des partisans de l'Algérie française, L. Massignon tenta de tenir une troisième voie, pacifique, la voie de la réconciliation par la refondation du lien entre la France et l'Algérie, moins par l'intégration des musulmans à la France que par celle des Français d'Algérie dans le monde musulman. Ayant beaucoup espéré du retour du général de Gaulle au pouvoir, avant de s'en trouver déçu, déchiré entre son amour de la présence de la France et de son armée et sa révolte devant les tortures et les exactions, le vieil homme, au crépuscule de sa vie d'ici-bas, ne peut que s'offrir en substitution aux victimes des terrorismes. Il le fait à plusieurs reprises : le 25 octobre 1955, en un meeting où il lance un appel à la non-violence, et où une grenade offensive, explosant dans la salle, fait plusieurs blessés ; et, surtout, après l'assassinat à Sétif de Lounis Mahfoud, son compagnon, qui s'était associé au pèlerinage des Sept Dormants. Ce pèlerinage – qui, depuis, n'a pas cessé de se renouveler chaque année – avait été créé le 25 juillet 1954, en témoignage de la fraternité christiano-musulmane, lorsque la cause de la justice semblait perdue. Le 17 février 1958, au Centre catholique des intellectuels français, Massignon est agressé par des voyous, qui le rouent de coups. Il s'offre alors à mourir, sans résistance, en substitué ; mais blessé et rescapé, il écrit à Henry Corbin, le 4 mars : « Ce soir-là, je suis resté debout (par une *grâce* !), et j'avais l'esprit absent, loin de ces "hyliques" obstinés, *"not in Heaven, and yet so far from Hell"* »[91].

91. *Cf. Écrits mémorables*, I, p. 636.

Car c'est bien ainsi qu'il a voulu témoigner toute sa vie durant, à l'instar de Charles de Foucauld, son maître et modèle, et de Husayn al-Hallâj, son mystique préféré, en « homme de foi, d'honneur et de vérité ».

LA PRÉDICATION CHIITE ISMAÉLIENNE EN ÉGYPTE FATIMIDE : SES ASPECTS ÉSOTÉRIQUES ET EXOTÉRIQUES

Daniel De Smet

Centre National de la Recherche Scientifique

Comme ce fut le cas dans le christianisme « de l'Antiquité à la Réforme protestante » et bien au-delà, « la prédication imprègne très largement la société religieuse et civile »[1] en islam. La *khuṭba*, le sermon délivré par le *khaṭīb* du haut de la chaire (*minbar*) lors de la prière du vendredi et à l'occasion des grandes fêtes musulmanes, occupe une place importante dans le rituel islamique. Oraison visant à entretenir ou à stimuler la ferveur religieuse des croyants, la *khuṭba* joue souvent un rôle éminemment politique, vu l'habitude de la prononcer au nom du souverain régnant ou, le cas échéant, d'un rival dont le pouvoir était reconnu comme légitime par le sermonnaire[2]. Au genre de la *khuṭba* s'ajoutent des prêches et des harangues tenus par des prédicateurs de toutes sortes, dans le but de propager l'islam ou d'en défendre une certaine forme. Bien que la littérature arabe médiévale nous ait transmis de nombreux exemples de sermons et même des recueils entiers d'oraisons religieuses, rares sont les études qui tentent de cerner les techniques rhétoriques mises en œuvre par les prédicateurs musulmans[3].

Pour les groupes minoritaires au sein de l'islam, souvent d'obédience chiite, le recours à la prédication comme moyen de propager et d'enseigner leur doctrine n'était guère évident. Prêcher ouvertement, devant un

1. Référence à l'argumentaire du cycle thématique « Prédications de l'Antiquité à l'époque moderne » organisé par Donatella Nebbiai, Adriano Oliva et Martin Morard à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT, Paris) en 2010 et 2011. Le présent article est la version élaborée d'une conférence donnée dans le cadre de ce cycle.
2. A. J. Wensinck, « Khuṭba », *Encyclopédie de l'Islam. Deuxième édition*, tome V, p. 76-77.
3. Voir toutefois Ph. Halldén, « What is Arab Islamic Rhetoric ? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics », *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), p. 19-38.

auditoire composé de musulmans sunnites, une vision chiite de l'islam était une entreprise risquée, non seulement pour le prédicateur, mais également pour tous les membres de sa communauté. Généralement, les chiites vivant en territoire sunnite s'abstenaient d'afficher leurs particularités religieuses, en se limitant à une prédication interne destinée aux seuls membres du groupe, voire même aux seuls initiés tenus par serment à ne point divulguer les arcanes de la doctrine. Cette attitude discrète, à la fois mesure sécuritaire et moyen de préserver l'enseignement des imams de toute profanation, est la fameuse *taqiyya*, observée par la plupart des communautés chiites jusqu'à nos jours[4].

Ainsi, la *taqiyya* a toujours été de rigueur dans la branche ismaélienne du chiisme. Toutefois, sur ce point, un certain paradoxe se dessine. L'ismaélisme était dans la phase initiale de son histoire un mouvement à forte teneur messianique qui avait mis en place un réseau de propagande parfaitement organisé. Dès le milieu du 9e siècle, les dirigeants du mouvement envoyèrent à partir de leur quartier général, la ville de Salamiyya en Syrie, des missionnaires ou propagandistes (*du'āt*) aux quatre coins du monde musulman, du Maghreb à l'Inde, en passant par le Yémen, l'île de Bahreïn, l'Iran et l'Asie Centrale, sans oublier l'Irak, au cœur même de l'empire abbasside. Tous avaient pour mission de mettre sur pied dans leurs territoires respectifs la *da'wa*, « l'appel » en faveur de l'imam caché Muḥammad b. Ismā'īl, dont l'avènement en tant que Mahdī était supposé imminent, et de rallier autant de monde possible à sa cause dans le but manifeste de renverser le régime des Abbassides[5].

Or, il n'était pas question de prêcher la doctrine ismaélienne en public ou d'essayer de gagner des adeptes par des sermons délivrés dans les mosquées ou autres lieux accessibles au tout-venant. Nos sources s'accordent sur le fait que les *du'āt* opéraient en secret, sous des déguisements divers, en essayant de s'infiltrer dans des milieux favorables au chiisme et en répérant des personnes susceptibles d'être attentives à leur message. Ils récitaient et commentaient le Coran, tout en relevant avec prudence certaines obscurités ou contradictions dans le texte révélé. Les auditeurs intéressés ou intrigués par cette démarche étaient soigneusement testés sur leur fiabilité et leurs qualités morales et intellectuelles. Puis, ils étaient invités

4. Il existe une littérature abondante sur la pratique de la *taqiyya* ; voir, p. ex., E. Kohlberg, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H. G Kippenberg et G. G. Stroumsa (éd.), *Secrecy and Concealment : Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde 1995 (« Studies in the History of Religions » 65), p. 345-380 ; D. De Smet, « La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », dans M. Nachi (éd.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris 2011, p. 148-161.

5. Sur les débuts de la *da'wa* ismaélienne, voir par ex. H. Halm, *Le chiisme*. Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Paris 1995, p. 175-180.

à faire un serment de fidélité envers l'imam et à souscrire à un pacte (*ʿahd*) les engageant à observer un secret rigoureux sur tout ce qui concerne la doctrine et l'organisation de la *daʿwa*. Après avoir prêté serment, l'initiation du néophyte (*mustajīb* ou « répondant ») pouvait commencer[6]. Opérant sous l'autorité de l'imam, dont il se disait le porte-parole, le *dāʿī* enseignait progressivement la « sagesse » (*ḥikma*) à des groupes de « répondants », en organisant des « séances de la sagesse » (*majālis al-ḥikma*) en des lieux privés dont l'accès était strictement réservé à celles et à ceux qui, par le serment d'allégeance, s'étaient engagés à observer la *taqiyya*. À l'époque fatimide, les *majālis al-ḥikma* allaient devenir une véritable institution ouverte aux Ismaéliens des deux sexes, ou, plus exactement, des séances distinctes étaient tenues pour les hommes et pour les femmes[7].

L'avènement des Fatimides en Ifriqiyya au début du 10e siècle et la fondation d'un empire qui s'étendit rapidement vers l'Est, englobant l'Égypte et une partie de la Syrie, engendra ce qu'Henry Corbin appela en des termes parfois pathétiques le « paradoxe », voire le « drame » des Fatimides : « Dans quelle mesure une sodalité ésotérique était-elle compatible avec l'organisation officielle d'un État ? »[8]. En effet, le souverain fatimide était reconnu comme imam ismaélien par une large part de la minorité ismaélienne vivant au sein de l'empire. Mais pour l'immense majorité de ses sujets musulmans, de confession sunnite, il n'était qu'un simple calife, ou plutôt un chef d'état dont on attendait qu'il respecte au moins les préceptes rituels et juridiques prescrits par la loi islamique. Le « drame » dont parlait Corbin est en réalité

---

6. Ce mode de recrutement suivi par les *duʿāt* ismaéliens a été avidement exploité par la polémique anti-ismaélienne, donnant lieu à des pastiches, des faux manuels ismaéliens décrivant les soi-disant neuf grades de l'initiation par lesquels le *dāʿī* sort progressivement le néophyte du giron de l'islam pour le faire souscrire à une doctrine « philosophique » matérialiste et athée. Un de ces « manuels » a été reconstruit par S. M. Stern, « The "Book of the Highest Initiation" and Other Anti-Ismāʿīlī Travesties », dans *Id.*, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jérusalem – Leyde 1983, p. 56-83. Malgré le caractère malveillant de ces pamphlets, la pratique de recrutement et l'importance centrale du pacte d'allégeance qui y sont évoquées, se trouvent confirmées par les textes ismaéliens ; voir les sources réunies par H. Halm, « The Isma'ili Oath of Allegiance (*ʿahd*) and the "Sessions of Wisdom" (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times », dans F. Daftary (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, p. 91-98. Une source majeure d'époque fatimide, la *Risāla al-mūjaza al-kāfiyya fī ādāb al-duʿāt* d'Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī (m. après 386/996), un authentique manuel pour *duʿāt*, est maintenant accessible en une édition critique avec traduction anglaise : V. Klemm et P. E. Walker, *A Code of Conduct. A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, Londres – New York 2011 (« Ismaili Texts and Translations Series » 15) (voir en particulier § 75-78, p. 60-63).

7. H. Halm, « The Isma'ili Oath of Allegiance », p. 98-112 ; *Id.*, *The Fatimids and Their Traditions of Learning*, Londres 1997 (« Ismaili Heritage Series » 2), p. 17-29, 45-49 ; V. Klemm et P. E. Walker, *A Code of Conduct*, p. 63-65 (§ 80-82), 69 (§ 99).

8. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*. T. 1, *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Paris 1964, p. 138.

un exemple assez réussi de *Realpolitik* : les Fatimides étaient assez réalistes pour s'abstenir de toute tentative visant à convertir l'ensemble de leurs sujets musulmans à l'ismaélisme. Il s'ensuit qu'une double prédication émana des souverains fatimides : une prédication interne, « ésotérique » (*bāṭin*), faite par les *duʿāt* dans les *majālis al-ḥikma* à l'intention des seuls initiés sous l'autorité des Fatimides en leur qualité d'imams ismaéliens, et une prédication externe, « exotérique » (*ẓāhir*), adressée à l'ensemble des musulmans de l'empire, sous la forme de *khuṭba*s officielles prononcées à l'occasion des grandes fêtes religieuses par ces mêmes Fatimides en leur qualité de califes.

La prédication ésotérique : l'exemple d'al-Muʾayyad fi l-Dīn al-Shīrāzī

L'imam étant considéré comme l'unique source de connaissance, il en résulte que les *duʿāt* n'étaient que ses porte-paroles et que leur enseignement dans les *majālis al-ḥikma* était placé sous l'autorité et la caution de l'imam. Cependant, rares sont les textes qui en font état de façon explicite. Le célèbre Qāḍī al-Nuʿmān (m. 363/974) relate de la façon suivante le début de son enseignement dans les *majālis al-ḥikma* organisés par l'imam-calife fatimide al-Muʿizz (rég. 341-365 / 953-975) :

> Lorsqu'al-Muʿizz li-Dīn Allāh ouvrit aux croyants la porte de sa miséricorde et tourna vers eux sa face pleine de grâce et de bienveillance, il me fit parvenir des livres relatifs à la science ésotérique (*kutub min ʿilm al-bāṭin*) et me donna l'ordre de les lire devant eux chaque vendredi, lors d'une séance (*majlis*) tenue en son palais béni, aussi longtemps qu'il vivrait[9].

À en croire le Qāḍī al-Nuʿmān, son rôle en tant que *dāʿī* se limitait donc à lire des livres ésotériques envoyés (et écrits ?) par l'imam.

Toutefois, le chroniqueur al-Musabbiḥī (m. 420/1029), en un récit rapporté par al-Maqrīzī, décrit une autre manière de procéder, probablement en vigueur sous le règne d'al-Ḥākim (386-411 / 996-1021) :

> Le *dāʿī* continuait à tenir des séances au palais afin de lire ce qui devait être lu aux fidèles (*awliyāʾ*, c'est-à-dire les initiés) [...]. Il préparait les séances à la maison et les envoyait ensuite à quelqu'un qui était affecté au service de l'état. Pour ces séances, il fit usage de livres (*kutub*) qui furent recopiés au net après qu'ils aient été soumis au calife[10].

9. Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-Majālis wa l-musāyarāt*, éd. H. Feki, B. Chabbouh et M. Yalaoui. Nouvelle édition revue et corrigée par M. Yalaoui, Beyrouth 1997, § 201, p. 353 ; *cf.* H. Halm, « The Ismaʿili Oath of Allegiance », p. 101.
10. Al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, Būlāq 1853, vol. 1, p. 391 ; *cf.* H. Halm, « The Ismaʿili Oath of Allegiance », p. 102-103.

Il ressort de ce témoignage – corroboré par deux autres passages à vrai dire assez confus qui se rapportent à la fin de l'époque fatimide et qui sont cités par al-Qalqashandī et Ibn al-Ṭuwayr[11] – que le *dāʿī* était lui-même l'auteur des *majālis* : il en fit d'abord un brouillon, l'envoya au calife-imam ou à son administration pour obtenir un *nihil obstat* avant d'en faire une version définitive.

Certes, la pratique peut avoir varié d'un imam à l'autre, mais il est probable que la dernière manière de procéder était la plus courante et que le rôle de l'imam ou de son entourage se réduisait à effectuer un certain contrôle sur le contenu de l'enseignement donné en son nom. Cela soulève à la fois la question délicate de l'apport réel des imams fatimides dans l'élaboration de la doctrine ismaélienne et celle de la nature des textes qui étaient lus dans les *majālis al-ḥikma*.

Tout d'abord, les sources invoquées ne traitent que des *majālis* organisés à l'intérieur même du palais califal, dans la proximité immédiate de l'imam. Mais des *duʿāt* écrivaient et enseignaient aux quatre coins du monde musulman, à mille lieues du Caire. On voit mal comment ceux-ci auraient pu soumettre leurs productions à l'approbation de l'imam ou profiter directement et quotidiennement de sa science. Par ailleurs, la majorité des ouvrages ésotériques ismaéliens parvenus jusqu'à nous se présentent comme des écrits hautement techniques, dont la compréhension nécessite une solide formation théologique et philosophique. Lisait-on ces livres dans les *majālis* ? Plusieurs éléments me donnent à penser que les livres théoriques se rapportant aux *ḥaqāʾiq* (les « vérités » ésotériques), comme par exemple le *Kitāb Rāḥat al-ʿAql* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1021), servaient avant tout à former les *duʿāt*, alors que l'instruction dans les *majālis*, loin d'être un enseignement « académique », se faisait plutôt sous la forme de prédications et de sermons. Voici quelques arguments qui me semblent plaider en faveur de cette thèse.

Dans sa *Risāla al-Mūjaza*, al-Naysābūrī mentionne parmi les nombreuses sciences pratiques et théorétiques que le *dāʿī* doit maîtriser, la science de la prédication (*ʿilm al-waʿẓ*), car, dit-il, « par la prédication les cœurs des hommes sont attendris, de sorte qu'ils se mettent à désirer l'Au-delà et la religion et à se détourner de ce bas monde ». Dès lors, le *dāʿī* a besoin de cet art pour prêcher devant les néophytes[12]. L'auteur ajoute la recommandation suivante : « Il incombe au *dāʿī* que sa parole soit agréable et que son mode d'expression

11. Voir les textes traduits dans H. Halm, « The Isma'ili Oath of Allegiance », p. 104, 111.
12. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī, *Risāla al-mūjaza al-kāfiyya fī ādāb al-duʿāt*, éd. V. Klemm et P. E. Walker, *Code of Conduct*, § 14-16, p. 15-16 du texte arabe.

et d'explication soit attractif, afin que les âmes des "répondants" désirent ses paroles et qu'elles ne soient ni ennuyées, ni répulsées, ni fatiguées par ses propos »[13].

Tout au début de l'ère fatimide, en Ifriqiyya dans l'entourage du premier imam-calife ʿAbd Allāh al-Mahdī, le *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh b. al-Aswad b. al-Haytham rapporte avec admiration la méthode suivie par un collègue, Aflaḥ b. Hārūn, pour enseigner la doctrine ismaélienne auprès des Berbères de la tribu des Kutāma :

> J'ai entendu de sa bouche l'appel (*daʿwa*) qu'il adressa aux femmes et les arguments qu'il leur présenta de sorte que leurs intelligences puissent les accepter et les retenir. Il disait en effet : « La preuve décisive appartient à Dieu » (S. 6 : 149), c'est-à-dire la preuve avec laquelle il [le *dāʿī*] s'adresse au savant en accord avec sa science et à l'ignorant afin que celui-ci puisse comprendre. Ainsi, il s'adressa aux femmes et établit pour elles un argument en faisant allusion à leurs bijoux, leurs bagues, leurs boucles d'oreilles, leurs couronnes, leurs colliers, leurs chaînettes, leurs bracelets, leurs robes et leurs voiles. Puis, [il tira argument] du filage, du tissage, de la manière de se vêtir, de [la parure] des cheveux et bien d'autres choses appartenant à la disposition naturelle des femmes. De même, il s'adressa à l'artisan en tirant argument de son art. Ainsi, il s'adressa au tailleur en se référant à son aiguille, son fil, son tissu et ses ciseaux, et il s'adressa au berger en faisant allusion à son bâton, son manteau, sa corne et son sac[14].

Malheureusement, aucun sermon ismaélien répondant à de tels critères ne nous est parvenu. Pour la période fatimide antérieure à la moitié du 11e siècle, rares sont les textes qui reflètent directement l'enseignement des *duʿāt* dans les *majālis al-ḥikma*. L'unique recueil conservé en son intégralité est le *Taʾwīl daʿāʾim al-islām* du Qāḍī al-Nuʿmān qui contient 120 *majālis*, divisés en douze parties de dix « conférences »[15]. Celles-ci auraient été données lors des séances hebdomadaires dans le palais califal afin de compléter, pour un public d'initiés, l'enseignement exotérique du *fiqh* ismaélien assuré par al-Nuʿmān dans la Mosquée al-Azhar et qui est rapporté dans ses *Daʿāʾim al-islām*. S'adressant à un auditoire que l'on peut supposer plus instruit que les femmes, les tailleurs et les bergers d'Aflaḥ b. Hārūn, les *majālis* d'al-Nuʿmān sont conçus comme des discours didactiques, voire comme des sermons. La plupart s'ouvrent par des formules pieuses et des exhortations en faveur des imams chiites. Puis, l'auteur énonce la thèse qui forme

13. *Ibid.*, § 51, p. 35.
14. Ibn al-Haytham, *Kitāb al-Munāẓarāt*, éd. et trad. W. Madelung et P. Walker, *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shiʿi Witness*, Londres – New York 2000 (« Ismaili Texts and Translations Series » 1), p. 122 du texte arabe ; *cf.* H. Halm, « The Ismaʿili Oath of Allegiance », p. 100.
15. Qāḍī al-Nuʿmān, *Taʾwīl Daʿāʾim al-islām*, éd. M. Ḥ. al-Aʿẓamī, Le Caire, 1967-1972, 3 vol.

l'objet de l'enseignement du jour et en développe toutes les conséquences (la formule *wa yatalūhu*, « et il s'ensuit » revient sans cesse tout au long du recueil), avant de formuler ses conclusions et de clôre avec une seconde série d'exhortations. Une étude du contenu de cet ouvrage en rapport avec les techniques rhétoriques qui y sont employées, reste à faire. Mais même une lecture superficielle montre que son style est très différent de celui employé par l'auteur dans ses *Da'ā'im al-islām*.

Une collection de *majālis* est attribuée à l'imam-calife fatimide al-'Azīz et une autre à son successeur al-Ḥākim. Des fragments en sont conservés dans la littérature ṭayyibite, mais ils n'ont jamais été étudiés[16]. En l'absence de sources directes pour l'époque d'al-Ḥākim[17], les épîtres druzes revêtent une importance toute particulière. En effet, Ḥamza b. 'Alī, le fondateur de la doctrine druze, se réfère abondamment à l'enseignement des « cheikhs » ismaéliens dans les *majālis* pour le réfuter ou pour le plier à ses propres dessins. Tantôt il résume leurs arguments, tantôt il les cite littéralement[18]. Mais ces citations sont trop courtes pour qu'on puisse se faire une idée précise du style utilisé par les *du'āt* ismaéliens dans leurs exposés oraux.

Or, il ressort clairement des écrits de Ḥamza qu'il avait organisé ses propres *majālis* en suivant l'exemple des *majālis* fatimides. La plupart de ses épîtres s'adressent à un auditoire composé d'hommes et de femmes initiés à la doctrine dite « unitaire », qui tous avaient prêté le serment d'allégeance, en conformité avec la pratique ismaélienne courante. Aussi Ḥamza accorde-t-il une grande importance à la rhétorique. Il affectionne particulièrement les effets de style, usant volontiers d'un langage imagé, avec de nombreuses ellipses et jeux de mots, le tout émaillé d'injonctions parfois pathétiques et de questions rhétoriques. Des phrases en prose alternent avec des passages en prose rimée (*saj'*)[19].

Ḥamza ayant été un *dā'ī* ismaélien avant de choisir sa propre voie, il n'est sans doute pas téméraire de supposer qu'il suivait une méthode de prédication répandue dans la *da'wa* ismaélienne. Certes, son style pompeux et l'ardeur de ses harangues se démarquent nettement de la pondération d'un Qāḍī al-Nu'mān. Mais, de toute vraisemblance, ce dernier s'adressait à une élite intellectuelle proche de l'imam. Il est difficile de concevoir que tous les Ismaéliens avaient un niveau d'instruction suffisamment élevé pour pouvoir suivre les leçons contenues dans le *Ta'wīl da'ā'im al-islām*. Dès lors, nous pouvons conclure que même sur le plan de la « prédication ésotérique », il existait différents niveaux en fonction du public visé.

---

16. I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu 1977, p. 82, 319, 323.
17. Les *Majālis al-Baṣriyya wa l-Baghdādiyya* d'al-Kirmānī semblent perdus.
18. D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain 2007 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 168), p. 73.
19. *Ibid.*, p. 95-96.

Ce fait est confirmé par un passage de la chronique d'al-Musabbiḥī rapporté par al-Maqrīzī et relatif à l'époque d'al-Ḥākim. L'auteur dit explicitement que des *majālis* séparés furent organisés pour les *awliyā'* (sans doute les initiés les plus proches de l'imam), pour l'élite (*al-khāṣṣa*), les vénérables de l'empire et ceux affectés au service du palais, pour les hommes du commun (*al-'awāmm*), pour les femmes du commun et enfin pour l'élite des femmes du palais[20]. Or, nous n'avons aucune idée du type d'enseignement destiné au « vulgaire » parmi les initiés ismaéliens. On peut néanmoins supposer qu'il était d'un style analogue à celui pratiqué par les prédicateurs druzes.

Le manque de sources relatives à l'enseignement dans les *majālis al-ḥikma* tout au long de la première moitié de l'époque fatimide contraste avec une certaine profusion de textes qui datent du règne de l'imam-calife al-Mustanṣir (427-487 / 1036-1094). En effet, deux recueils de *majālis* nous sont parvenus de cette période. Le premier, les *Majālis al-Mustanṣiriyya* probablement écrits par Abu l-Qāsim al-Malījī, contient 35 oraisons prononcées au nom d'al-Mustanṣir dans le palais califal du Caire en 451/1059[21]. Le second, les *Majālis al-Mu'ayyadiyya*, comporte huit volumes de 100 *majālis* chacun, composés par le célèbre *dā'ī* al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Shīrāzī (m. 470/1078) en vue de son enseignement dans le *Dār al-'Ilm* au Caire, qui à cette époque semble être devenu un centre de propagande ismaélienne[22]. Or, ces deux recueils n'ont pas reçu l'attention qu'ils méritent, pour ne pas dire qu'ils ont été complètement négligés par les études ismaéliennes. Je ne connais aucune étude spécifiquement consacrée aux *Majālis al-Mustanṣiriyya*. Le *Dīwān* et l'« autobiographie » d'al-Mu'ayyad ont fait l'objet de plusieurs monographies[23], tandis que ses *Majālis*, dont seul une petite partie est éditée[24], demeurent une *terra incognita*. Cette lacune

20. Al-Maqrīzī, *Khiṭaṭ*, vol. 1, p. 391 ; *cf.* H. Halm, « The Isma'ili Oath of Allegiance », p. 102-103.
21. Al-Malījī [?], *al-Majālis al-Mustanṣiriyya*, éd. M. K. Ḥusayn, Le Caire 1947 ; éd. M. Zīnhum et M. 'Azab, Le Caire 1992 ; *cf.* F. Daftary, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres – New York 2004, p. 129-130.
22. Sur cette vénérable institution fondée par al-Ḥākim, voir H. Halm, *Traditions of Learning*, p. 71-78.
23. T. Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fatimid* Da'wa *Poetry. A Case of Commitment in Classical Arabic Literature*, Leyde – Boston 2005 (« Islamic History and Civilization » 57) ; M. Adra, *Mount of Knowledge, Sword of Eloquence. Collected Poems of an Ismaili Muslim Scholar in Fatimid Egypt. A Translation from the Original Arabic of al-Mu'ayyad al-Shīrāzī's* Dīwān, Londres – New York 2011 (« Ismaili Texts and Translations Series » 14) ; V. Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Mu'ayyad fī d-dīn in Šīrāz*, Frankfurt a. M. 1989 (« Europäische Hochschulschriften » XXVII/24) ; *Id.*, *Memoirs of a Mission. The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*, Londres – New York 2003.
24. Al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Shīrāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, vol 1, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1974 ; vol. 2, éd. Ḥ. Ḥamīd al-Dīn, Oxford 1986 ; vol. 3, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1984. On trouvera une traduction anglaise de quelques *majālis* d'al-Mu'ayyad dans S. H. Nasr

est doublement regrettable : d'une part, les *Majālis al-Mu'ayyadiyya* offrent un témoignage précieux de la manière dont un *dā'ī* prominent enseignait la doctrine ésotérique à une élite d'initiés ; de l'autre, ils regorgent d'exposés philosophiques et théologiques se situant chronologiquement à mi-chemin entre les systèmes élaborés par des *du'āt* comme Abū Ya'qūb al-Sijistānī et al-Kirmānī, et l'ismaélisme ṭayyibite du Yémen qui accorde une grande autorité à al-Mu'ayyad. Dès lors, notre connaissance de l'histoire de la pensée ismaélienne et de son évolution demeure imparfaite aussi longtemps que l'apport d'al-Mu'ayyad n'aura pas été pris en compte.

Pour montrer que l'enseignement de la doctrine ésotérique ismaélienne se faisait dans les *majālis al-ḥikma* sous la forme d'oraisons et de prêches qui accordent une large part à la rhétorique, j'ai choisi un peu au hasard une des 800 « leçons » d'al-Mu'ayyad : le 16e *majlis* du troisième volume[25]. En voici un essai de traduction. J'ai découpé le texte en paragraphes afin d'en faciliter le commentaire.

> [1] Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.
> Gloire à Dieu, qui est trop magnanime pour que les subtilités de la pensée puissent l'atteindre. Nous sommes tous égaux par notre impuissance à le percevoir par les sens ou à le concevoir mentalement. Il est le créateur de tout ce qui occupe nos pensées les plus intimes, tout en étant dénué des attributs qui conviennent uniquement à l'ordre du créé. Que Dieu bénisse le maître de l'humanité, l'avertisseur suprême, Muḥammad, qui a été annoncé par les feuillets [des prophètes antérieurs] (*ṣuḥuf*) et par les psaumes (*zubur*), l'élu (*al-muṣṭafā*), le seigneur du désert et des villes. [Que Dieu bénisse] son légataire (*waṣī*), l'ami le plus magnanime, qui occupe par rapport au soleil de sa mission le rang de la lune et qui est comparable au feu distilé à partir du plus vert des arbres, 'Alī b. Abī Ṭālib, dont al-Kawthar est le symbole et dont la *walāya* descendant de la Ka'ba de la religion occupe le rang de la plus noire des pierres[26]. [Que Dieu bénisse] les imams de sa descendance exquise, sortie

---

et M. Aminrazavi (éd.), *An Anthology of Philosophy in Persia*. vol. 2, *Ismaili Thought in the Classical Age*, Londres – New York 2008, p. 294-304, ainsi que dans H. Landolt, S. Sheikh et K. Kassam (éd.), *An Anthology of Ismaili Literature*, Londres – New York 2008, p. 131-134. Henry Corbin consacra aux *Majālis* d'al-Mu'ayyad un cycle de conférences données à l'EPHE pendant l'année académique 1977-1978 ; voir le compte rendu dans *Annuaire de l'EPHE. Sciences religieuses* 86 (1977-1978), p. 265-271.

25. Al-Mu'ayyad, *Majālis*, vol. 3, éd. Ghālib, p. 48-49.

26. La tradition islamique considère généralement a*l-kawthar*, terme mystérieux qui apparaît dans la tout aussi énigmatique sourate 108, comme le nom d'un des fleuves du Paradis. À l'instar de notre auteur ismaélien, les chiites duodécimains l'associent parfois à 'Alī ; voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006 (« Textes et Traditions » 12), p. 142, 233. Un des sens du terme *walāya*, une notion-clé du chiisme, se rapporte à la mission de 'Alī en tant que *walī*, « l'ami le plus proche » de Dieu et de son Prophète ; voir *ibid.*, p. 177-207.

d'une lignée d'une éminence suprême, surpassant l'excellence d'un pèlerinage [à La Mecque] (*ḥajj*) et de l'accomplissement de la *ʿumra*.

[2] Assemblée de croyants, Dieu vous a établis parmi celui qui s'est rallié [à la cause] des amis (*awliyāʾ*) de sa religion, afin de sauver son âme de la caverne (*kahf*), de sorte que ceux-ci [les amis de Dieu] intercéderont en sa faveur « le Jour où l'Esprit et les Anges se tiendront debout sur une rangée » (S. 78 : 38). Il faut que vous connaissiez l'essence véritable (*maʿnâ*) de celui qui porte vos poids et qui s'occupe de vos affaires. [Il vous faut acquérir] la connaissance de celui qui vous élèvera vers les plus hauts sommets et qui vous mettra en rapport avec les Anges rapprochés, afin que vous soyez dans votre vie terrestre guéris et guérisseurs et que vous vous joigniez dans votre vie future aux purs et aux glorifiés. Sachez que le perdant est celui qui est dépouillé de tout et dont le seul gain réside dans le fait d'avoir perdu ses biens et dans la détresse d'être tenu à l'écart de la récompense de son Seigneur pour avoir omis à lui obéir.

[3] On a lu devant vous la parole du savant (*ʿālim*) de la famille de Muḥammad concernant la signification du fait que le microcosme (*al-ʿālam al-ṣaghīr*) reflète les principes premiers. Il en a fourni la démonstration (*burhān*) et en a donné l'explication. Vous savez par conséquent que les êtres subtils et simples sont tous équivalents, puisqu'ils ne sont pas éloignés du centre et qu'il n'y a pas une multitude d'intermédiaires. Nous avons cité ce qui se rapporte à cela antérieurement.

[4] Nous disons, avec la force et la puissance de Dieu, que le savant a dit :

L'Intellect, comme nous l'avons déjà mentionné, se trouve en [un état] de perfection. Il régit d'une part le mouvement et de l'autre le repos. La gouvernance du mouvement ne s'effectue pas pour autant que son mouvement soit causé par la poursuite d'un but, ni pour assouvir un désir, car il est tellement parfait qu'il ne peut être mû par un objectif quelconque. Non, son mouvement est uniquement par reconnaissance envers le Bienfaiteur qui l'a instauré. Quant à la gouvernance du repos, elle s'effectue pour autant qu'il [l'Intellect] est autosuffisant (*ghaniyyun*), alors qu'en dessous de lui il y a des êtres démunis [de perfection]. Quant à notre parole : « son mouvement est dû à la reconnaissance envers le Bienfaiteur qui l'a instauré », [ce mouvement] est l'émanation (*inbiʿāth*) de l'Âme à partir de lui, d'un seul coup, comme l'a dit le Très-Haut : « Notre Ordre est une seule parole, il est prompt comme un clin d'œil » (S. 54 : 50). Elle [l'Âme universelle] est parfaite en sa puissance, mais imparfaite en son acte. Car, il est impossible que l'être qui procède de lui [de l'Intellect] soit identique à lui. Pour ce qui concerne l'ensemble des états [de l'Intellect], [l'Âme] occupe par rapport à lui la place de l'empreinte fidèle et ressemblante faite par un graveur de talent. Ainsi, elle apparaît dotée de deux puissances, le mouvement et le repos : le repos, pour autant qu'elle fait directement face à l'Intellect, et le mouvement, pour autant qu'elle accomplit l'adoration de Dieu (*ʿibāda*) en manifestant l'acte. Or, il est nécessaire que son acte soit imparfait ou que son empreinte, qui est l'agencement (*tarkīb*) de la création des cieux et de la terre, soit un reflet inversé par rapport à son essence, qui est l'empreinte fidèle procédant du

> maître de l'acte parfait [l'Intellect]. Ensuite, puisque la perfection réside en sa puissance [la puissance de l'Âme], la seconde création procède d'elle. Celle-ci s'effectue par l'intermédiaire des sphères et des êtres composés. Il s'agit de l'homme absolu (*al-insān al-muṭlaq*), comme les prophètes, les légataires (*awṣiyā'*) et les imams, étant une empreinte fidèle, une création parfaite, face à l'auteur des êtres composés (*ṣāḥib al-tarākīb*) qui est l'empreinte fidèle, la première création, qui émane de l'Intellect. Comme nous avons commencé [notre exposé] avec une première création, nous y retournons et nous mentionnerons la suite dans une prochaine séance (*majlis*), avec la volonté et l'aide de Dieu.
>
> [5] Dieu vous a établis parmi ceux dont l'âme est dotée de la pénétration la plus profonde, qui exécutent les commandements des amis de sa religion et qui se détournent de tout ce qui leur est désagréable. Gloire à Dieu, lui qui rend grâce aux savants de la famille de Muḥammad, l'envoyé de Dieu aux hommes. Il a établi [ces savants] comme des signes de guidance pour ceux qui font acte d'abstinence et qui se lèvent [dans la juste voie]. En protégeant leurs droits (*ḥuqūq*), Il lance contre ceux qui sont injustes envers eux les flèches de sa disgrâce, comme Il a dit : « La malédiction de Dieu ne tombera-t-elle pas sur les injustes ? » (S. 11: 18). Que Dieu bénisse son envoyé fidèle, son légataire sûr, Muḥammad, le sceau des prophètes, ainsi que son légataire, le Seigneur des légataires, ʻAlī b. Abī Ṭālib, le Commandeur des croyants, et les purs imams de sa descendance, les excellents, les bénis. Salut ! Dieu nous suffit ! Quel excellent Protecteur ! Quel excellent Seigneur ! Quel excellent Défenseur !

Après la *basmala*, al-Mu'ayyad ouvre sa conférence par une série de glorifications [1]. La *ḥamdala*, la glorification de Dieu, se fait selon un mode spécifiquement ismaélien : y est exprimée la transcendance absolue de l'Instaurateur, dénué de tout attribut, qui demeure inconnaissable et inaccessible à ses créatures. Puis, l'orateur glorifie successivement Muḥammad, ʻAlī et les imams de sa descendance. Toute cette partie introductive est rédigée en prose rimée, avec des effets de style et des jeux de mots difficiles à rendre en français. Le style pompeux et la prose rimée continuent lorsqu'il adresse une courte harangue [2] à l'auditoire, introduite par la formule : *maʻshar al-muʼminīn* (« assemblée de croyants »)[27]. Il exhorte le public à être fidèle aux imams et à rechercher leur enseignement, car leur intercession est indispensable au salut de l'âme et leur science est l'unique voie lui permettant de sortir de la « caverne » du corps et du monde sensible.

27. Notons que Ḥamza b. ʻAlī utilise fréquemment en ses épîtres une formule analogue – *maʻshar al-muwaḥḥidīn* (« assemblée d'unitaires ») – ce qui montre qu'il a voulu imiter les *majālis al-ḥikma* ismaéliennes ; voir D. De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 93.

Al-Mu'ayyad enchaîne avec le bref résumé d'une leçon précédente [3]. Il précise de façon explicite que celle-ci consistait à lire « la parole du savant de la famille de Muḥammad », qui n'est autre que l'imam. L'exposé portait sur le rapport entre le macro- et le microcosme, le monde intelligible et le monde sensible, ce dernier étant le reflet du premier dans la matière. Les entités qui constituent le monde intelligible (les *ḥudūd* dans le jargon ismaélien) sont toutes plus ou moins égales, n'étant point éloignées de la source dont elles émanent (le « centre », à savoir l'Intellect) par une multitude d'intermédiaires, comme c'est le cas pour les êtres du monde sensible.

Commence alors la leçon du jour [4], présentée elle aussi comme une lecture de la parole de l'imam : « le savant a dit ». Il s'agit d'un exposé concis relatif au « néoplatonisme ismaélien ». L'Intellect, le premier être instauré par l'Instaurateur (*al-Mubdi'*) ineffable, se situe au sommet de la perfection. Il est néanmoins principe du mouvement et du repos. Le mouvement procède de lui non pour autant qu'il poursuit un but quelconque ou qu'il tente d'assouvir un désir, ce qui serait contraire à sa perfection, mais pour autant qu'il rend grâce à l'Instaurateur auquel il doit son existence, sans toutefois être en mesure de le saisir de quelque manière que ce soit. Nous retrouvons ici un thème central de la cosmologie ismaélienne. Bien que l'Intellect soit incapable d'intelliger l'Instaurateur, qui n'est ni intellect, ni intelligible, un auteur comme Abū Ya'qūb al-Sijistānī décrit en détail « la liturgie cosmique par laquelle le premier être célèbre son principe »[28] : l'Intellect glorifie son Créateur, atteste sa transcendance et lui témoigne son obéissance en récitant la première phrase de la *shahāda*.

L'Intellect est en même temps le principe du repos. Sa perfection absolue implique qu'il se suffit à lui-même, qu'il n'a besoin de rien ni de personne. Cet état d'autarcie se traduit par une quiétude intégrale : la « Quiétude de l'Intellect » (*Rāḥat al-'Aql*)[29].

Selon al-Mu'ayyad ou l'imam dont il prétend rapporter les propos, le mouvement de l'Intellect – sans doute son acte d'auto-intellection par lequel il magnifie son Instaurateur – cause l'émanation de l'Âme universelle. Bien qu'elle soit une « empreinte » fidèle de l'Intellect, elle se situe néanmoins à un niveau ontologique inférieur, ce qui se traduit par le fait qu'elle est moins

28. C'est ainsi que Corbin traduit le titre de la 23e « source » du *Kitāb al-Yanābī'* d'al-Sijistānī, qui est entièrement consacrée à ce thème ; voir H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran – Paris 1961 (« Bibliothèque iranienne » 9), p. 76-77 (trad.), 56-58 (texte arabe).

29. Ainsi le titre du célèbre ouvrage d'al-Kirmānī ; voir D. De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Louvain 1995 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 67), en particulier p. 168-170.

parfaite que l'Intellect : elle est parfaite en puissance, mais imparfaite en acte. L'auteur semble se rallier ici à une thèse bien connue d'al-Sijistānī, qui fut combattue par Abū Ḥātim al-Rāzī et al-Kirmānī[30].

À l'instar de l'Intellect, l'Âme est à son tour dotée de mouvement et de repos. Elle est en repos pour autant qu'elle se tourne vers l'Intellect et reçoit de lui les perfections nécessaires afin d'accéder à un état de quiétude semblable à celui de l'Intellect. Mais elle est principe de mouvement pour autant qu'elle glorifie elle aussi l'Instaurateur. Ce mouvement est dirigé vers le bas, vers le monde de la nature[31]. L'action de l'Âme se manifeste dans la démiurgie (*tarkīb*) du monde sensible : c'est elle qui crée « les cieux et la terre ». Or, son action étant imparfaite par rapport à la perfection de l'acte de l'Intellect, sa création n'est que le « reflet inversé » des Formes contenues en son essence, qui sont les « empreintes fidèles » des Formes parfaites dans l'Intellect. En d'autres termes, l'Âme reçoit de l'Intellect les Formes (ou Idées platoniciennes), de sorte que son essence en est « l'empreinte fidèle » : l'Âme est parfaite en puissance. Mais vu l'imperfection de son acte, elle imprègne ces Formes d'une façon imparfaite dans la matière. Les Formes s'y reflètent avec une certaine distorsion, comme des images déformées reflétées par un miroir défectueux.

À cette « première création » imparfaite qui résulte de l'imperfection de l'acte de l'Âme, fait face une « seconde création » parfaite, fruit de la perfection de sa puissance. Par « l'intermédiaire des sphères et des êtres composés », l'Âme génère « l'homme absolu » qui est la manifestation de « l'empreinte fidèle » de l'Intellect en son essence. Cet « homme absolu » se réfère aux prophètes et aux imams qui, selon la doctrine ismaélienne, sont des « lieux de manifestation » (*maẓāhir*) de l'Intellect. Malheureusement, l'auteur ne nous en dit pas plus au sujet de cette « seconde création », qui formera l'objet d'une prochaine leçon[32].

---

30. Selon al-Sijistānī, l'Intellect est parfait en puissance et en acte ; en revanche, l'Âme n'est parfaite qu'en puissance puisqu'elle dépend de l'Intellect pour actualiser sa perfection. Al-Rāzī et al-Kirmānī soutiennent au contraire que l'essence de l'Âme procède parfaite de l'Intellect (toutes les hypostases du monde intelligible étant parfaites), mais que son action dans le monde sensible est imparfaite suite à la présence de la matière ; voir, e.a., Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-nubu'āt*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1982, p. 145 ; *Id.*, *Yanābī'*, éd. H. Corbin, *Trilogie*, p. 28-29 ; Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥ. Mīnūchihr et M. Muḥaqqiq, Téhéran 1998 (« Wisdom of Persia » 42), p. 23-24 ; Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1960, p. 79, 88.
31. Nous retrouvons ici le thème néoplatonicien des « deux faces de l'Âme », dont al-Sijistānī a donné une version ismaélienne en plusieurs de ses ouvrages ; voir D. De Smet, « La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes », *Studia Islamica* 93 (2001), p. 77-89.
32. Généralement, la « seconde création » désigne dans l'ismaélisme la renaissance spirituelle de l'adepte grâce à l'enseignement qu'il a reçu de l'imam.

En l'absence d'études relatives à la pensée philosophique et théologique d'al-Mu'ayyad, il serait imprudent de pousser plus loin l'interprétation de ce texte, pourtant remarquable à bien des égards. Il me semble toutefois évident que l'auteur ne suit pas le système élaboré un demi-siècle auparavant par al-Kirmānī mais que, au contraire, il se rallie au néoplatonisme des *du'āt* ismaéliens du 10e siècle, en particulier al-Sijistānī. Une même observation pouvant être faite au sujet de Nāṣir-i Khusraw (m. après 462/1070)[33], un contemporain et collègue d'al-Mu'ayyad, nous pouvons en déduire que sous le règne de l'imam-calife al-Mustanṣir la pensée d'al-Kirmānī n'était plus en vogue dans la *da'wa* fatimide et cela pour une raison qui nous échappe totalement.

Pour revenir au thème du présent article, soulignons que toute cette partie du *majlis* censée rapporter l'enseignement de l'imam, se distingue par l'absence de prose rimée et par son style sobre et dépouillé. L'exposé, concis et d'une haute technicité, est mené d'une façon qui rappelle la méthode suivie dans la plupart des ouvrages ésotériques ismaéliens. Certains aspects de la doctrine ne sont évoqués qu'allusivement et ne sont compréhensibles que pour un lecteur ayant une connaissance approfondie de l'ensemble du système.

La prose rimée et le style pompeux réapparaissent dans la partie finale [5]. L'auteur exhorte l'auditoire à glorifier Dieu en suivant la voie des imams et à se détourner de leurs ennemis, qui sont également les ennemis de Dieu promis au châtiment éternel. La leçon s'achève par la bénédiction du Prophète, de 'Alī et des imams.

Il ressort de cet exemple que les *majālis al-ḥikma*, du moins à l'époque d'al-Mu'ayyad, se donnaient sous la forme d'oraisons, de prêches, dont les parties purement rhétoriques servent à encadrer un enseignement théorique mis dans la bouche de l'imam. Plusieurs questions se posent, qui, dans l'état actuel de notre documentation, doivent rester sans réponse. Comme le texte que nous venons d'analyser, la plupart des *majālis* d'al-Mu'ayyad sont très courts : en moyenne deux à trois pages imprimées dans les éditions modernes. Si le *dā'ī* se limitait à lire son texte *ex cathedra*, les séances ne devaient guère durer plus d'une vingtaine de minutes. Même un auditoire d'initiés avancés aurait-il été capable de suivre la partie théorique, formulée avec une concision extrême ? La lecture du texte était-elle accompagnée ou suivie de commentaires oraux faits par le *dā'ī* ? Les assistants avaient-ils la possibilité de lui poser des questions ? Quel était l'apport de l'imam dans la

33. Voir D. De Smet, « Was Nāṣir-e Ḫusraw a Great Poet and Only a Minor Philosopher ? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul », dans : B. D. Craig (éd.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Chicago 2010, p. 101-130.

composition de ces textes ? Rapportent-ils réellement sa « parole » (il s'agit d'un acte de foi pour les Ismaéliens), ou plutôt celle du *dā'ī* qui soumettait son discours au préalable à l'approbation de l'imam ou de son magistère ?

Ces interrogations doivent rester ouvertes, mais néanmoins il me semble établi qu'à l'époque fatimide l'enseignement de la doctrine ismaélienne ésotérique faisait l'objet d'une « prédication interne » dont les *Majālis al-Mu'ayyadiyya* et, indirectement, les épîtres druzes sont un témoignage précieux[34].

La prédication exotérique : les *khuṭbas* des califes fatimides

Enseigner ou prêcher ouvertement la doctrine ésotérique de l'ismaélisme en un endroit public accessible à tous, comme une mosquée ou une *madrassa*, est en soi inconcevable vu l'obligation absolue d'observer la *taqiyya*. Ainsi, le Qāḍī al-Nu'mān enseignait le droit fatimide à la Mosquée al-Azhar, mais son interprétation ésotérique était réservée aux *majālis al-ḥikma*. Pour les imams-califes fatimides dont l'immense majorité des sujets musulmans était de confession sunnite, il était de surcroît hors de question d'afficher trop ostensiblement leur appartenance religieuse, sous risque de compromettre la stabilité de leur régime. Certes, au cours de l'histoire fatimide, il y eut une certaine « ismaélisation » progressive de la société égyptienne, mais celle-ci se fit d'une façon relativement discrète et elle était sans doute limitée aux cercles proches de la cour[35]. Tout ce qui pouvait provoquer la susceptibilité des sunnites était évité, voire prohibé. Ainsi, à maintes reprises, les Fatimides ont pris des mesures draconiennes contre des prédicateurs ismaéliens trop zélés qui proclamaient publiquement le *sabb al-salaf*, « la malédiction des anciens », à savoir Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Ā'isha et autres ennemis de 'Alī[36].

Une des tâches officielles qui incombaient aux califes fatimides était de prononcer un sermon (*khuṭba*) lors des grandes fêtes religieuses : les vendredis du Ramadan, la fête de la rupture du jeûne et la fête du sacrifice. Le calife sortait alors en grande pompe de son palais et se rendait en cortège au lieu de la prière, le *muṣallā*, une vaste esplanade en plein air. Nous possédons plusieurs descriptions assez détaillées des fastes de cette cérémonie – cortège avec des éléphants et des girafes, habits somptueux –

34. Il semble que de nos jours les Ismaéliens ṭayyibites emploient les *Majālis al-Mu'ayyadiyya* comme un manuel de prédication (*wa'ẓ*) ; voir T. Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad*, p. 306-307.
35. Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, Leyde 1991 (« Arab History and Civilization » 1), p. 133-152.
36. H. Halm, « Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim », *Der Islam* 63 (1986), p. 35-38.

qui se déroulait selon un protocole très strict[37]. Il s'agissait d'une des rares occasions où le calife fatimide se manifestait en public, dans le but d'exhiber son pouvoir politique et religieux auprès de l'ensemble de ses sujets. Le calife délivrait son sermon en présence des hauts dignitaires de l'empire dont certains étaient sunnites. Une douzaine de ces sermons ont été transmis par des auteurs ismaéliens et non-ismaéliens[38].

Aucun sermon ne nous étant parvenu du règne d'al-Mustanṣir, j'ai choisi comme exemple une *khuṭba* prononcée par l'imam-calife al-Āmir (rég. 495-524 / 1101-1130) à l'occasion de la fête de la rupture du jeûne. Elle a été transmise dans les *'Uyūn al-akhbār* de l'auteur ismaélien ṭayyibite Idrīs 'Imād al-Dīn (m. 872/1468)[39].

> Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.
> Gloire à Dieu qui par nous rend puissante la communauté des imams issue des membres de la maison de son Prophète, le parti de la foi, la fait triompher et restaure son prestige. Que Dieu bénisse notre grand-père Muḥammad, son envoyé qui a rendu parfaits sa religion, son miracle et sa preuve (*burhān*). [Qu'Il bénisse] notre père 'Alī b. Abī Ṭālib, son frère et légataire (*waṣī*), par qui Il l'a assisté, soutenu et aidé. [Qu'Il bénisse] les imams de leur descendance avec une bénédiction qui multiplie pour eux sa noblesse et sa magnificence dans la demeure de sa grâce.
> Ô gens ! Dieu vous a donné l'ordre de bénir son prophète, lui qui a été envoyé à l'ensemble des créatures et qui manifestement est le plus noble de ses envoyés. Aussi le Glorifié a-t-Il dit en tant que noble bienfaiteur : « Oui, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. Ô vous, les croyants ! Priez pour lui et appelez sur lui le salut » (S. 33 : 56). Ô Dieu, bénis Muḥammad. Grâce à sa loi tu soutiens les créatures en leur offrant une direction et une base solides. Tu les guides vers le salut et vers la voie droite [qui y conduit]. Et [bénis] la famille de Muḥammad. Ô Dieu, bénis Muḥammad, par qui tu lances l'appel vers la demeure de la paix et sa félicité permanente. Par lui tu [nous] sauves de la Géhenne et de son châtiment douloureux. Et [bénis] la famille de Muḥammad. Ô Dieu, bénis notre père, le Commandeur des croyants, son

37. M. Canard, « Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison », *Byzantion* 51 (1951), p. 396-415 ; Y. Lev, *State and Society*, p. 141-145 ; P. E. Walker, *Orations of the Fatimid Caliphs. Festival Sermons of the Ismaili Imams*, Londres – New York 2009 (« Ismaili Texts and Translations Series » 10), p. 13-54.
38. Ils ont été réunis et traduits en anglais par P. E. Walker, *Orations*. La partie introductive du livre retrace l'histoire de la *khuṭba* fatimide (p. 3-54) et analyse de façon préliminaire les thèmes qui y sont abordés (p. 55-83).
39. Idrīs 'Imād al-Dīn, *'Uyūn al-akhbār*, vol. 7, éd. A. F. Sayyid, *The Fatimids and their Successors in Yaman. The History of an Islamic Community*, Londres – New York 2002 (« Ismaili Texts and Translations Series » 4), p. 229-231 ; trad. anglaise dans P. E. Walker, *Orations*, p. 149-150 (le texte de l'éd. Sayyid est repris p. 54-56 de la partie arabe).

frère et son légataire, l'ami intime (*shaqīq*) [...][40], son fidèle conseiller, son sage vizir, lui qui repousse sa détresse dans les situations difficiles lors des combats. [Bénis] notre mère Fāṭima, la radieuse, la nourricière de la révélation, de la noblesse des mœurs et des qualités exquises qui sont propres à la prophétie. [Bénis] al-Ḥasan et al-Ḥusayn, deux imams de la communauté, deux astres lumineux au firmament de la religion et son éclat lors des assemblées et des fêtes. [Bénis] les imams de la descendance d'al-Ḥusayn qui agissent en conformité avec la *sunna* de leur prophète dans la transmission des traditions (*āthār*) et l'accomplissement des rites, qui renforcent les marques de sa loi, de sorte que leur connaissance est requise pour chacun qui veut connaître les imams de la juste direction, les élus de Dieu parmi les serviteurs. Car, pour chaque peuple parmi eux a été établi un imam comme guide. Ils sont les meilleurs des serviteurs et des ascètes (*zuhhād*), eux qui détiennent la bonne fortune (*jadd*) pour établir la religion véritable (*al-dīn al-ḥanīf*) et s'y appliquer avec assiduité (*ijtihād*). Un peuple qui prend un autre qu'eux comme ami (*walī*) est dans l'errance. Ils ignorent manifestement et clairement leur éminence, refusent la vérité en la jetant par-derrière eux et, par leur obstination et leurs déviances, ils accomplissent une chose abominable.

Ô Dieu, je suis ton serviteur, qui appelle (*al-dā'ī*) à suivre ta voie, combat les ennemis de ton envoyé, explique tes signes (ou tes versets, *āyāt*), indique ce que tu as promis à tes amis au sujet de ton paradis, clarifie tes démonstrations et tes indications et recherche ton pardon et tes marques d'approbation. Ô Dieu, donne-moi la victoire sur les infidèles et les apostats, fais apparaître par moi la justice, fortifie la religion, soutiens les combattants et ceux qui mènent la guerre sainte (*al-jāhidūn*), protège le territoire des croyants, défends l'islam et les musulmans, dirige vers la voie éclatante de la vérité ceux qui demandent à être guidés et sois pour moi le meilleur ami et auxiliaire, par ta miséricorde, ô toi le plus miséricordieux des miséricordieux ! Gloire à Dieu, le Seigneur des mondes. Que Dieu bénisse notre maître Muḥammad et sa famille, les purs.

À condition d'admettre son authenticité[41], la *khuṭba* prononcée par al-Āmir à l'occasion d'une fête de fin de Ramadan est un exemple type de prédication ismaélienne « exotérique ». On y cherchera en vain le moindre élément spécifiquement ismaélien, la moindre allusion à la doctrine

40. Je n'ai pas réussi à saisir le sens des deux mots qui suivent *shaqīq*. Comme P. E. Walker, *Orations*, p. 149 n. 321, je crois qu'il y a une corruption dans la transmission du texte.

41. On pourrait en effet émettre des doutes à ce sujet, d'autant plus que le texte n'est transmis que par Idrīs 'Imād al-Dīn qui n'hésite pas à introduire dans ses *'Uyūn al-akhbār* de nombreux éléments légendaires et hagiographiques, quitte à remanier ses sources en fonction d'une *Heilsgeschichte* fatimide propre aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen (*cf.* A. F. Sayyid, *Fatimids*, p. 6-22). Toutefois, la *khuṭba* d'al-Āmir ne se démarque pas des autres sermons attribués aux Fatimides par des sources sunnites. Dans ses *Orations*, Walker ne soulève à aucun moment la question de l'authenticité des textes qu'il traduit ;

ésotérique. En revanche, son caractère résolument chiite saute aux yeux. Muḥammad « notre grand-père », ʿAlī « notre père », Fāṭima « notre mère », al-Ḥasan, al-Ḥusayn et les imams descendant de ce dernier sont glorifiés et magnifiés avec ferveur.

Al-Āmir se profile dans son discours comme le calife d'un empire musulman qui a pour tâche de défendre l'islam et d'appliquer sa loi avec l'aide de Dieu. Mais, ce qui peut étonner de prime abord, il s'y présente également comme un imam chiite. À la suite de ses prédécesseurs, il s'engage à promouvoir et à défendre la cause de la « Famille de Muḥammad », les « Gens de sa maison » (*ahl baytihi*). Il guide dans la juste direction ceux qui recherchent sa science et explique pour eux les *āyāt*, les « signes » divins ou les versets du Coran, ainsi que le sens du Paradis et autres « démonstrations et indications » (*barāhīn wa dalālāt*). Il est tentant de voir en ces propos une allusion voilée au rôle de l'imam ismaélien en tant que source du *taʾwīl*, l'exégèse ésotérique du Coran et de la charia, dont les *duʿāt* soutiennent qu'elle est menée par voie de démonstration (*burhān*).

D'autre part, al-Āmir s'attaque en des termes à peine voilés à l'islam sunnite. Les imams agissent en conformité avec la *sunna* du Prophète, combattent les ennemis de sa famille, « les infidèles et les apostats », et défendent « la religion véritable » (*al-dīn al-ḥanīf*) contre ceux qui sont dans l'errance en prenant pour guides des gens qui n'ont pas droit à l'imamat. On peut supposer que certains membres de l'auditoire devaient grincer les dents en écoutant un tel discours, d'autant plus que vers la fin de l'époque fatimide le nombre de vizirs et de hauts dignitaires non-ismaéliens ne faisait qu'accroître. Néanmoins, la *khuṭba* évite de provoquer ouvertement les sunnites.

Le texte est rédigé avec soin, en prose rimée, avec de nombreux effets rhétoriques. Grâce au témoignage d'Ibn al-Ṭuwayr qui porte sur les dernières décennies du régime fatimide au Caire, nous savons que ces sermons étaient soigneusement préparés par la chancellerie califale. Il dit en effet : « [Le calife] prononçait alors une courte *khuṭba* à partir d'un document écrit (*masṭūr*) qui lui avait été remis par la chancellerie (*dīwān al-inshāʾ*) »[42]. Instruments de propagande à la fois politique et religieuse, les sermons étaient donc rédigés par des professionnels et le texte ainsi établi était simplement lu par l'imam-calife. Rien n'était laissé au hasard. Cependant,

---

voir mon compte rendu de cet ouvrage dans *Bibliotheca Orientalis* 67 (2010), p. 237. Somme toute, je n'ai aucun argument pour contester l'authenticité du sermon d'al-Āmir.

42. Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī akhbār al-dawlatayn*, éd. A. F. Sayyid, Beyrouth 1992 (« Bibliotheca Islamica » 39), p. 174 ; *cf.* P. E. Walker, *Orations*, p. 50.

tout comme pour la « prédication ésotérique » dans les *majālis al-ḥikma*, le rôle et l'apport personnel des imams fatimides dans la « prédication exotérique » demeure incertain[43].

Bibliographie

Adra, M., *Mount of Knowledge, Sword of Eloquence. Collected Poems of an Ismaili Muslim Scholar in Fatimid Egypt. A Translation from the Original Arabic of al-Mu'ayyad al-Shīrāzī's* Dīwān, Londres – New York 2011 (« Ismaili Texts and Translations Series » 14).

Amir-Moezzi, M. A., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006 (« Textes et Traditions » 12).

Canard, M., « Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison », *Byzantion* 51 (1951), p. 355-420.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique.* Tome 1 : *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Paris 1964.

Daftary, F., *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres – New York 2004.

De Smet, D., *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Louvain 1995 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 67).

De Smet, D., « La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes », *Studia Islamica* 93 (2001), p. 77-89.

De Smet, D., *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain 2007 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 168).

De Smet, D., « Was Nāṣir-e Ḫusraw a Great Poet and Only a Minor Philosopher ? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul », dans B. D. Craig (éd.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Chicago 2010, p. 101-130.

De Smet, D., c.-r. de Walker, *Orations*, dans *Bibliotheca Orientalis* 67 (2010), p. 235-238.

De Smet, D., « La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », dans M. Nachi (éd.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris 2011, p. 148-161.

Halldén, Ph., « What is Arab Islamic Rhetoric ? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics », *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), p. 19-38.

43. P. E. Walker, *Orations*, p. XI, estime au contraire que les souverains fatimides composaient eux-mêmes leurs sermons et que ceux-ci rendent par conséquent les *ipsissima verba* des imams-califes. Or, les sources manquent pour étayer cette thèse. Certains Fatimides étaient sans doute plus doués pour l'écriture que d'autres, mais l'uniformité du style et du contenu des sermons tout au long de l'histoire fatimide plaide plutôt en faveur du témoignage d'Ibn al-Ṭuwayr ; voir mon compte rendu du livre de Walker, p. 237-238.

Halm, H., « Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim », *Der Islam* 63 (1986), p. 11-72.

Halm, H., *Le chiisme.* Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Paris 1995.

Halm, H., « The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the "Sessions of Wisdom" (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times », dans F. Daftary (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, p. 91-115.

Halm, H., *The Fatimids and Their Traditions of Learning*, Londres 1997 (« Ismaili Heritage Series » 2).

Ibn al-Haytham, *Kitāb al-Munāẓarāt*, éd. et trad. W. Madelung et P. Walker, *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, Londres – New York 2000 (« Ismaili Texts and Translations Series » 1).

Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fī akhbār al-dawlatayn*, éd. A. F. Sayyid, Beyrouth 1992 (« Bibliotheca Islamica » 39).

Idrīs 'Imād al-Dīn, *'Uyūn al-akhbār*, vol. 7, éd. A. F. Sayyid, *The Fatimids and their Successors in Yaman. The History of an Islamic Community*, Londres – New York 2002 (« Ismaili Texts and Translations » Series 4).

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1960.

Klemm, V., *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Mu'ayyad fī d-dīn in Šīrāz*, Frankfurt a. M. 1989 (« Europäische Hochschulschriften » XXVII/24).

Klemm, V., *Memoirs of a Mission. The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*, Londres – New York 2003.

Kohlberg, E., « Taqiyya in Shi'ī Theology and Religion », dans H. G Kippenberg et G. G. Stroumsa (éd.), *Secrecy and Concealment : Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde 1995 (« Studies in the History of Religions » 65), p. 345-380.

Landolt, H., S. Sheikh et K. Kassam (éd.), *An Anthology of Ismaili Literature*, Londres – New York 2008.

Lev, Y., *State and Society in Fatimid Egypt*, Leyde 1991 (« Arab History and Civilization » 1).

al-Malījī, Abu l-Qāsim 'Abd al-Ḥākim b. Wahb [?], *al-Majālis al-Mustanṣiriyya*, éd. M. K. Ḥusayn, Le Caire 1947 ; éd. M. Zīnhum et M. 'Azab, Le Caire 1992.

al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, Būlāq 1853.

al-Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, vol 1, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1974 ; vol. 2, éd. Ḥ. Ḥamīd al-Dīn, Oxford 1986 ; vol. 3, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1984.

Nasr, S. H. et M. Aminrazavi (éd.), *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 2 : Ismaili Thought in the Classical Age*, Londres – New York 2008.

al-Naysābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Risāla al-mūjaza al-kāfiyya fī ādāb al-du'āt*, éd. et trad. V. Klemm et P. E. Walker, *A Code of Conduct. A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, Londres – New York 2011 (« Ismaili Texts and Translations Series » 15).

Poonawala, I. K., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu 1977.

Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-Majālis wa l-musāyarāt*, éd. H. Feki, B. Chabbouh et M. Yalaoui. Nouvelle édition revue et corrigée par M. Yalaoui, Beyrouth 1997.

Qāḍī al-Nuʿmān, *Taʾwīl Daʿāʾim al-islām*, éd. M. Ḥ. al-Aʿẓamī, Le Caire, 3 vols., 1967-1972.

Qutbuddin, T., *Al-Muʾayyad al-Shīrāzī and Fatimid* Daʿwa *Poetry. A Case of Commitment in Classical Arabic Literature*, Leyde – Boston 2005 (« Islamic History and Civilization » 57).

al-Rāzī, Abū Ḥātim, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥ. Mīnūchihr et M. Muḥaqqiq, Téhéran 1998 (« Wisdom of Persia » 42).

al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb, *Kitāb al-Yanābīʿ*, éd. et trad. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran – Paris 1961 (« Bibliothèque iranienne » 9).

al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb, *Kitāb Ithbāt al-nubuʾāt*, éd. ʿĀ. Tāmir, Beyrouth 1982.

Stern, S. M., « The "Book of the Highest Initiation" and Other Anti-Ismāʿīlī Travesties », dans *Id.*, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jérusalem – Leyde 1983, p. 56-83.

Walker, P. E., *Orations of the Fatimid Caliphs. Festival Sermons of the Ismaili Imams*, Londres – New York 2009 (« Ismaili Texts and Translations Series » 10).

Wensinck, A. J., « Khuṭba », *Encyclopédie de l'Islam. Deuxième édition*, tome V, p. 76-77.

LE REGARD DE SHAMS[1]

Charles-Henri de Fouchécour

Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle

Au matin du 26 jumādī al-ākhar de l'an 642, soit le 23 novembre 1244, un homme sortit d'un caravansérail, aux abords de la ville de Konya. Il venait de Damas avec l'intuition qu'il rencontrerait l'homme de sa quête. À Konya, un maître incontesté de la ville, enseignant et prédicateur renommé, s'en vint par là, entouré de gens qui le vénéraient. Les deux hommes se nommaient Moḥammad. L'un était né à Tabriz, l'autre à Balkh en Bactriane. Chacun portait l'héritage culturel et spirituel de ses origines. Tous deux étaient marqués par leur fréquentation de la capitale du sunnisme. Cité dix-sept fois centenaire, Damas était à la brillante époque des Ayyoubides. Ibn al-'Arabī y mourut en 638/1240. Konya aussi était à une brillante période, celle des Seldjoukides. Turcs iranisés, ceux-ci gouvernaient, avec leurs semblables, un ensemble d'Iraniens immigrés. Il est difficile d'imaginer plus extraordinaire confluence, en un monde pressé de fuir vers l'Ouest sous la pression des troupes mongoles de Gengis Khan, depuis 621/1224. Hülegü entrera à Damas en 658, mars 1260. Ainsi commençait « le grand désenclavement du monde »[2].

> La rencontre de ce jour de 642/1244 fut celle de deux hommes, Shams de Tabriz et Mowlānā de Balkh, qui se reconnurent dans la convergence de leurs convictions sur la plus grave des questions : qu'est-ce qu'être musulman ?

Au terme de grandes marches et de bien des années, Shams al-dīn Moḥammad Tabrīzī, fils d'enseignant (j'abrégerai en Shams ou en Shams al-dīn), se fixa à Damas « pour un an », selon un biographe. Habillé comme un marchand, il y menait une vie très austère et fuyait la réputation que lui

1. Les transcriptions de cet article sont principalement faites selon la prononciation persane.
2. Titre du grand livre de Jean-Michel Sallmann, Paris 2011.

faisaient ceux qui le découvraient. Nous savons que deux maîtres sollicitèrent sa compagnie. Mais Shams s'en garda bien. Awḥad al-dīn Kermānī ne put suivre son invitation à parcourir un rang de soufis en tenant à la main une coupe de vin. Shams voulait éprouver sa maîtrise en testant son mépris de la réputation. Ibn al-'Arabī comprit que Shams préférait à la sienne la compagnie de Mowlānā Jalāl al-dīn Rūmī (j'abrégerai en Mowlānā), en découvrant son attirance pour le « pays des brigands », l'Anatolie.

Prenant conscience de sa réputation, Shams quitta brusquement Damas. C'est ainsi que :

> [...] une fois, il allait en un chemin. Il rencontra un émir avec son escorte et sa suite. Quand le regard se fit réciproque (*čun naẓar bar hamdīgar oftād*), de loin l'émir retint sa monture et s'arrêta un très long temps. Puis, versant des larmes, il se remit en route. Shams al-dīn fit aller sur sa langue bénie ces mots : « Louange à Celui qui tourmente Ses serviteurs par Ses bienfaits ! »[3] Pour le plaisir de cela, les compagnons l'interrogèrent sur le service voué à (Dieu). Il répondit : « Cet émir fait partie des amis proches de Dieu (*awliyā*) cachés (*penhān*), voilé dans ce vêtement (d'émir). Lorsqu'il me vit, il me pria humblement : "Je ne puis joindre dans ce vêtement la voie de l'adoration et de la marche spirituelle. Demande au Réel divin que j'entre totalement dans le vêtement de pauvreté et qu'en ce vêtement, je m'emploie en toute tranquillité à la servitude adorative de Celui qui a soin de moi !" Comme je fis oraison, cette indication me vint : "Il lui faut aussi bien accomplir la servitude adorative dans ce vêtement-ci, que joindre la lumière de la divine amitié à la ternissure de la charge d'émir." Quand il constata la situation, il s'en alla, livrant son corps à l'épreuve ».
>
> (Sepahsālār, 124, 2-12)

Farīdūn b. Aḥmad Sepahsālār fréquenta durant quarante ans les familiers du cercle initié par Shams et Mowlānā. Il fut disciple de Bahā' al-dīn Moḥammad Solṭān Valad, le fils préféré de Mowlānā (il mourut en 712/1313). Sepahsālār eut de Solṭān Valad bien des renseignements. Il eut connaissance de son premier écrit (un *mathnavī*, *Ebtedā'-nāme*). De son côté, Solṭān Valad, disciple de Shams lui-même, eut en mains la rédaction des *Maqālāt* de son maître. Sur ces bases exceptionnelles, Sepahsālār eut l'occasion de composer, entre 719/1319 et 729/1328, un écrit (*Resāle*) portant sur la biographie de Mowlānā et de sa compagnie, y consacrant quatorze pages substantielles à Shams al-dīn. Sur ce dernier, sa composition est animée d'une réflexion que l'analyse révèle aisément. Sepahsālār construisit sa biographie sur le

3. Cette proposition arabe n'est pas coranique, mais elle est sûrement en référence à celle-ci : « Il tourmente qui Il veut et pardonne qui Il veut » (*Coran*, 5 : 44 ; 29 : 20 ; 89 : 25).

thème fondamental de l'écrit de Solṭān Valad, à savoir que le plus grand ami de Dieu (*valī*) est celui qui est le plus caché aux hommes. Voici comment Sepahsālār développa son récit.

1.*Mastūrī*. Être caché. Les degrés de la divine amitié (*velāyat*) se répartissent en deux classes. La classe basse est celle des amants de Dieu, la classe haute, celle des aimés de Dieu. Au degré le plus bas des amants, on trouve Ḥallāj, très visible. Shams est le plus haut des aimés, ceux à qui l'expérience a montré à quel point ils étaient aimés. Ce sont les plus cachés au monde (*mastūrān*). Pages 122-123 de la *Resāle*.

2. *Dīdār*. Premières manifestations. Pour vivre, il arrive que Shams se fasse tisserand, ou instructeur. Trop visible, il fuit Damas, et c'est la rencontre avec l'émir (ci-dessus), par le regard (*naẓar*) d'abord. P. 124-125.

3. *Ḥarīf-e ṣoḥbat*. Shams désire un partenaire pour dialoguer. Le pays de Roum lui est indiqué (p. 125-126). À Konya, c'est la rencontre avec Mowlānā, d'abord par le regard (*naẓar*), puis par les mots, comme je vais l'écrire. P. 126-127.

4. *Ṣoḥbat* et *enkār*. Dialogue avec Mowlānā et désaveu de la part de disciples de Mowlānā, telle est la réalité du monde visible. P. 128-129.

5. *Gheybat (-e ṣoghrā)*. Première occultation. Pour apaiser la sédition, Shams émigre (*hejrat*) à Damas (p. 129). Mowlānā est en plein désarroi, mais une lettre lui vient de Shams. Solṭān Valad ramène Shams à Konya. P. 129-132.

6. *Bakhriye*. La couture de l'intrigue. Shams épouse Kimiyā, fille de Mowlānā, femme de grande qualité. 'Alā' al-dīn Moḥammad, jeune frère de Solṭān Valad, indiscret et jaloux, permet aux adversaires de Shams de « coudre » leur sédition au conflit familial. P. 133-134.

7. *Gheybat (-e kobrā)*. La grande occultation. Shams confie à Solṭān Valad qu'il veut disparaître. « Soudain, il disparut / *gheybat farmūd* ». P. 134, 4.

8. *Vaqt-shenās* (l'expression est de Shams). Mowlānā, après un désarroi, comprend le sens de l'événement. Le maître peut disparaître quand le disciple « découvre que son temps est venu » de mener librement la vie reçue du maître. P. 134.

Ainsi, le regard, *naẓar*, fut la première langue, langue sainte (*zabān-e qodsi*, écrit Sepahsālār), dans laquelle Shams s'est d'abord exprimé, avec l'émir puis avec Mowlānā[4]. Dans ce dernier cas, voici comment.

> On a rapporté que la raison de la migration (*hejrat*) de Shams al-dīn vers Roum et pour laquelle il rejoignit Mowlānā, fut celle-ci. Parfois, au temps de ses oraisons, il disait : « N'y a-t-il pas quelque créature, parmi celles qui Te sont consa-

4. Naṣrollāh Pūrjavādī a traité magistralement d'une autre langue, célèbre en spiritualité et en littérature persane, « la langue de l'état » (*Zabān-e ḥāl*, Téhéran 1385/2006, 1420 p.) propre à chaque créature.

crées, qui puisse supporter de s'entretenir (*ṣoḥbat*) avec moi ? » Aussitôt, du monde invisible lui vint cette indication : « Si tu veux un partenaire à l'entretien, voyage en direction de Roum ! » Aussitôt, de ce pas, il se dirigea vers le pays de Roum et, de ville en ville, il se mit en recherche, jusqu'à ce qu'il parvienne à Konya, la capitale. La nuit venue, il descendit au caravansérail des marchands de riz. Tôt, un matin, à la porte du caravansérail, (où) était aménagé un banc de pierre (*dakke*) et où la plupart des notables venaient s'asseoir, Shams s'assit à un bout du banc et, tel Jacob, de l'odorat de l'âme il huma le parfum de Joseph, car « Je décèle certes l'odeur de Joseph. Puissiez-vous ne pas m'accuser de radotage ! » (*Coran*, 12 : 94). Et il dit :

Me vient une odeur, le bon parfum du Khotan /
Me vient le parfum de l'Ami au corps d'argent.
Aussi l'éclat de la cornaline d'Aḥmadī /
Me vient du Yémen le parfum du Miséricordieux[5].

De son côté, le maître (Mowlānā) apprit à la lumière de sa proximité de Dieu (*velāyat*) que le Soleil (*āftāb*) au firmament de la proximité de Dieu était parvenu à la mansion du Bon Augure et au signe de l'Élévation. À sa recherche, il sortit de sa maison et fit le parcours (*seyr*) en sa direction. En chemin, de tous côtés, les gens cherchaient à l'approcher pour lui baiser la main. Et lui, en échange, montrait à tous sa sollicitude et ses consolations.

Soudain, le regard (*naẓar... oftād*) de Shams al-dīn tomba sur le seigneur (Mowlānā). Il comprit à la lumière de l'amour (*maḥabbat*) que l'indication qu'il avait perçue dans le monde invisible concernait le seigneur. Mais il ne dit rien. Mowlānā alla s'asseoir en face, sur l'autre banc de pierre, et longtemps tous deux se regardaient (*har do bahamdīgar negāh mī-kardand*) ; en langue sainte (*zabān-e qodsi*), ils délibéraient et conversaient. Aucun des compagnons n'eut conscience des états dans lesquels était Shams al-dīn, ni du fait que Mowlānā s'était assis tourné vers lui. Après un certain temps, Shams al-dīn, levant la tête, demanda à Mowlānā : « ... »[6]. Sepahsālār, p. 125-127.

Il existe donc, avant toute parole, une sorte de regard entre deux personnes. Il est un dialogue sans mots, mais sans doute en scintillements. C'est le dialogue humain le plus profond qui soit. Loin de faire connaissance, les deux personnes se reconnaissent sans s'être connues auparavant. Plus précisément, chacune reconnaît en l'autre ce qui est en elle-même depuis long-

5. L'odorat de l'âme perçoit déjà ce que percevra le regard de l'esprit. « Le parfum du Miséricordieux venu du Yémen » fait référence à la relation mystérieuse qu'aurait eue le Prophète avec Uways al-Qaranī.

6. La question de Shams portait sur deux états différents du saint Bāyazīd, l'un de grand scrupule à imiter le Prophète dans le moindre détail, l'autre d'étonnante exaltation, en s'attribuant la louange qui ne convient qu'à Dieu. La réponse de Mowlānā renvoyait au comportement du Prophète Moḥammad lui-même, celui de poursuivre sans retour sur soi son cheminement vers la perfection. Les mots simples du dialogue impliquaient une prise de position radicale dans le monde spirituel de l'époque. Une étude aura un jour à le montrer.

temps. Shams disait qu'il ne confiait à personne son secret, si ce n'est à celle en qui il se reconnaissait lui-même. Tourner sa face vers quelqu'un était, pour lui, le bien regarder. Il connaissait la puissance d'expression de son regard et en savait l'origine.

> Toute personne vers laquelle je tourne mon visage détournera son visage du monde entier. Du moins si je le fais. Mais je ne tourne pas mon visage vers elle. Comme (le Prophète) l'a dit : « "Et de quoi ceci est le signe ?" Il répondit : "Éloignement de la tromperie" ». Je possède un joyau en mon for intérieur (*gowhar dārīm dar andarūn*). Toute personne vers laquelle j'en tourne la face deviendra étrangère à tous ses compagnons et amis.
>
> [...] Les êtres voilés dans la Présence divine (*mastūrān-e ḥaẓrat*) demandèrent : « Par quoi deviendrons-nous visibles (*peydā*) et que dirons-nous que nous sommes ? » Il répondit : « Levez vos têtes hors du col de Moḥammad et dites : "Nous allons à sa suite (*motābeʿat*)" »[7].
>
> (Shams al-dīn, *Maqālāt*, édition et notes de Moḥammad ʿAlī Movaḥḥed, Téhéran, 1385 solaire/2007, p. 222).

Je rejoins ici la réflexion que fit Ḥāfeẓ de Chiraz, faite de mots qui paraissent, auprès de ceux de Shams, avoir tout leur sens :

> Je possède un joyau et cherche quelqu'un qui sache le regarder
> *Gowharī dāram-o ṣāḥeb-naẓarī mī-jūyam* (*Dīvān*, 373, 4[b])

Le mot est dit, qui désigne Shams al-dīn comme maître spirituel, *ṣāḥeb-naẓar*, celui qui sait voir le joyau en lui en le reconnaissant dans l'intime d'une autre personne. C'est ce maître qui, au terme d'un parcours exceptionnel, voit son disciple devenir le *vaqt-shenās* dont il a été question ci-dessus, en l'occurrence Mowlānā.

Bibliographie

Sepahsālār, *Resāle-ye Farīdūn b. Aḥmad Sepahsālār. Dar aḥvāl-e Mowlānā Jalāl al-dīn Mowlavī*. Première édition, Kanpur, India, 1319/1901. Deuxième édition avec introduction et notes, par Saʿīd Nafīsī, Téhéran, Eqbāl, 1325 solaire/1946, XII, 422 p.

Solṭān-Valad (Bahā' al-dīn farzand-e Mowlānā, Moḥammad b. Moḥammad – 623/1226-712/1312). *Ebtedā'-nāme*. Édition, introduction et notes de Moḥammad ʿAlī Movaḥḥed et ʿAlī-Reḍā Ḥeydarī, Téhéran, Khwārazmī, 1389 solaire/2010, 408 p.

N.B. Les traductions contenues dans cet article sont de l'auteur.

7. *Sar az geribān bar kardan*, « lever sa tête du col » de quelqu'un, avoir même col que lui, c'est lui être très uni.

SUFYĀN AL-ṮAWRĪ (M. 161/778). QUELQUES NOTES SUR SON MODE D'ENSEIGNEMENT ET LA TRANSMISSION DE SON SAVOIR

Claude Gilliot

Université Aix-Marseille et IREMAM

Introduction

La transmission du savoir dans les débuts de l'islam donne encore de la tablature aux chercheurs, même si de grands progrès ont été faits ces dernières décennies[1]. La découverte de nouveaux manuscrits et l'édition critique de textes inédits devraient encore apporter leur lot de précisions dans les décennies à venir.

Si c'est le savant coufien Abū ʿAbd Allāh Sufyān b. Saʿīd b. Masrūq b. Ḥabīb al-Ṯawrī al-Kūfī des banū Ṯawr ʿAbd Manāt (m. 161/778) qui a été retenu ici, c'est parce qu'il constitue une figure multiforme pré-sunnite constitutive des imaginaires musulmans en compétition. C'est d'ailleurs ce sujet que nous aurions aimé traiter ici, mais il constituerait à lui seul la matière d'une grosse monographie. On renverra donc, pour l'instant, à l'article ancien de Martin Plessner (1900-1973)[2] ; il est bien informé et de bonne facture. La thèse de Hans-Peter Raddatz[3] contient beaucoup de matériaux et demeure

1. Voir C. Gilliot (éd.), *Education and Learning in the Early Islamic World*, Ashgate – Variorum, Farnham (Surrey) 2012 (« The Formation of the Classical Islamic World » 43), notre introduction avec bibliogr., XIII-XC.
2. M. Plessner, « Sufyān al-Ṯhawrī », *EI* 1, Brill, Leyde 1913-1938, IV, p. 523-526, écrit dans les années 1930.
3. H.-P. Raddatz, « *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 778).* Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam ». Inaugural-Dissertation, Bonn 1967, 216 p. ; c.r. de G. Lecomte, « Sufyān al-Ṯawrī. Quelques remarques sur le personnage et son œuvre », *BEO* XXX (1978), p. 51-60 ; Raddatz, « Sufyān al-Ṯhawrī », *EI* 2, Brill, Leyde 1997, IX, 804-805. La thèse de Raddatz a été écrite avant que le *K. al-Maʿrifa wa al-taʾrīḫ* d'al-Fasawī ne fût édité.

utile ; mais elle a été écrite avant l'édition de plusieurs sources qui peuvent renouveler nos connaissances sur la transmission du savoir sufyanite. Josef van Ess, pour sa part a écrit sur Sufyān quelque sept pages très denses qui donnent un éclairage en contexte sur la difficile question des idées théologiques, plus spécialement celles des courants anti-murği'ites, de celui dont se sont réclamés après coup les sunnites, les chiites, les soufis[4]. Steven C. Judd, lui, consacre ses soins à la question de « l'école juridique » sufyanite dans sa relation à la soi-disant « école juridique omeyyade »[5]. Il existe aussi plusieurs monographies en arabe, dont l'étude suggestive pour la transmission de l'héritage sufyanite par Riyāḍ Ḥusayn 'Abd al-Laṭīf al-Ṭā'ī[6]. Elle a été écrite à la demande de Sulṭān al-'Akāyila, enseignant à la Faculté de théologie (*Kulliyyat al-šarī'a*) de l'Université jordanienne, spécialiste en *ḥadīṯ*[7].

Après avoir traité d'un point de la biographie de Sufyān, son lieu de naissance, question qui est de quelque importance, comme on le verra, nous reprendrons la difficile question de sa « Somme » ou de ses « Sommes » (*Ğāmi'*, pl. *Ğawāmi'*). La partie suivante sera consacrée à la « bibliothèque » et aux « manuscrits » de Sufyān qui faisaient partie de ses instruments de travai). Sous le titre « Oral, écrit, séances, dictées, secrétaires de dictée, copistes, etc. », il sera traité de quelques aspects de l'enseignement de Sufyān et de son milieu.

Où Sufyān est-il né ?

Avant de traiter de l'*opus* attribué à Sufyān, son *Ğāmi'*, il nous faut revenir sur la question du lieu probable de sa naissance, car il n'est pas sans rapport avec la diffusion de sa doctrine au Khorasan, avec les liens parentaux qu'il avait dans cette province, mais aussi avec sa connaissance du *ğihād* dans cette terre de conquête, de colonisation et d'islamisation.

---

4. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* [*TG*], I, Walter de Gruyter, Berlin 1991-1997, p. 221-28.
5. S. C. Judd, « Competitive hagiography in biographies of al-Awzai and Sufyan al-Thawri », *JAOS* 122 (2002), p. 25-37 ; *Id.*, « Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī. The Umayyad madhhab ? », dans P. Bearman *et al.* (éd.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002, p. 10-25, notes 208-211.
6. Ṭā'ī, *Ğāmi' Sufyān al-Ṯawrī, manzilatuhu, ma'āmiluhu, riwāyātuh*, s.l., s.d. (ca. 2005), 47 p.
7. Les études suivantes sont de valeur inégale : Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *Sufyān al-Ṯawrī amīr al-mu'minīn fī al-ḥadīth*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire 1976, 232 p. ; Falmabān, Ḥasanayn M. Ḥusayn, *Sufyān al-Ṯawrī muḥaddiṯan*, Magistère Ğāmi'at Umm al-Qurā, 1398/1978, 3 + 329 p. ; 'Iṣām M. 'Alī, *al-Imām Sufyān al-Ṯawrī, Ibn Sa'īd, sayyid al-ḥuffāẓ*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1992, 240 p. Nous n'avons pas pu consulter : Muwaffaq Sālim Nūrī, *al-Imām Sufyān al-Ṯawrī, dirāsa ta'rīkhiyya*, Dār al-Šu'ūn al-ṯaqafiyya al-'āmma, Bagdad 2004, 269 p., non plus que M. Rawwās Qal'aği, *Mawsū'at fiqh Sufyān al-Ṯawrī*, Dār al-Nafā'is Beyrouth 1997 (« Silsilat mawsū'āt fiqh al-salaf » 10), 839 p.

Il naquit en 97/716[8], ou 98[9], ou sous le califat de Sulaymān b. ʿAbd al-Malik (reg. 96-99/715-717, ou encore 95 ; cette dernière date étant donnée par Samʿānī[10]. Ibn Ḫallikān, lui, donne d'abord 95, comme Samʿānī, puis 96 et 97, comme autres dates possibles, sans se réclamer d'une source[11]. Il faut probablement retenir celle qui est proposée par les plus anciens, comme Ibn Saʿd et autres, à savoir 97[12].

Dans les notices biographiques qui lui sont consacrées, tout comme dans les études qui les suivent, il est dit qu'il naquit à Coufa[13]. Seul Josef van Ess, dans les sept pages denses qu'il a écrites sur lui ne mentionne pas dans le texte le lieu de naissance de Sufyān, mais déclare dans une note sur son origine arabe : « Il était d'ailleurs né au Ḫurasān »[14], d'où son père, ajouterons-nous, l'emmena assez jeune à Coufa.

On sait que, par exemple, vers 83 ou 86, durant la construction de Wāsiṭ, al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf leva des troupes à Coufa et les envoya au Khorasan (*ḍaraba l-baʿṯa ʿalā ahli l-Kūfati ilā Ḫurāsāna*)[15].

Mais produisons ici plutôt l'information complète. Selon Yaḥyā b. Maʿīn al-Baġdādī (m. 23, ou 25, ḏū al-qaʿda 233/29 juin 848, à Médine), d'après un informateur qu'il ne nomme pas : « Šarīk (b. ʿAbd Allāh al-Naḫaʿī, né à Bukhārā, dit-on, m. début ḏū al-qaʿda 177, à Coufa), al-Ṯawrī, Isrāʾīl (b. Yūnus al-Sabīʿī b. a. Isḥāq al-Hamadānī al-Kūfī, m. 160, 161 ou 162) et al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ (né à Samarcande, ou à Abīward, m. 11 muḥarram 187/9 janvier 803, à La Mecque) et autres savants (*fuqahāʾ*) de Coufa naquirent au Khorasan. En effet, leurs pères y étaient envoyés avec des troupes qui étaient levées (à Coufa) (*kāna yubʿaṯu bi-abāʾihim fī l-buʿūṯi*). Certains d'entre eux y prenaient

---

8. Ibn Saʿd, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, éd. E. Sachau *et al.*, I-IX, Brill, Leyde 1905-1940, VI, p. 258, l. 3-4 / *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, I-IX, Dār Ṣādir, Beyrouth 1957-1959, VI, p. 371 ; Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ al-riǧāl*, I-XXXV, éd. B. ʿAwwād Maʿrūf, al-Risāla, Beyrouth 1400-1404/1980-1985, XI, p. 169 (p. 154-169, nº 2407).
9. Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, I-XXV, éd. Šuʿayb al-Arnaʾūṭ *et al.*, al-Risāla, Beyrouth 1981-1988, VII, p. 242, l. 6 (p. 229-279), d'après Wakīʿ (b. al-Ǧarrāḥ).
10. Samʿānī, *al-Ansāb*, I-XII, éd. Ar. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī (1895-1966), *et al.*, Hyderabad, 1396-1405/1976-1984, puis Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, III, p. 146/I-V, texte « revu » par ʿAl. ʿU. al-Bārūdī, Dār al-Ǧinān, Beyrouth 1408/1988, I, p. 517.
11. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa anbāʾ abnāʾ al-zamān*, I-VIII, éd. Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beyrouth 1968-1977, II, p. 390, *ult.* (386-391, nº 266).
12. Raddatz, *Stellung*, p. 9, n. 3.
13. Raddatz, *Stellung*, p. 9, n. 4, pour les références ; *Id.*, « Sufyān al-Ṯawrī », *art. cit.*, p. 805.
14. Van Ess, *TG*, I, p. 222, n. 4, avec renvoi à Ibn Manẓūr, *Muḫtasar Taʾrīḫ Dimašq li-Ibn-ʿAsākir*, éd. Rūḥiya al-Naḥḥās, I-XXXI, Dār al-Fikr, Damas 1984-1996, XX, p. 2999, l. 11 *sq.*
15. Ṭabarī, *Annales*, I-III (I-XVI), éd. M. J. De Goeje *et al.*, Brill, Leyde 1879-1901, II, p. 1125 / *Taʾrīḫ al-rusul wa al-mulūk*, I-XI, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Maʿārif, Le Caire 1960-1969, VI, p. 383 / *The History of al-Ṭabarī*, XXIII, trad. M. Hinds, SUNY, Albany 1990, p. 70 ; Hichem Djaït, *Al-Kūfa. Naissance d'une ville islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986, p. 267, n. 13.

des concubines ou encore des épouses (*wa yatasarrā ba'ḍuhum wa yatazawwağu ba'ḍuhum*), et lorsqu'ils retournaient (à Coufa), ils les emmenaient (enfants, etc.). Quant à Masrūq, le grand-père d'al-Ṯawrī, il combattit à la bataille du Chameau aux côtés de 'Alī »[16].

Une autre tradition se donne pour plus précise encore ; elle provient d'Ibn al-Ǧi'ābī (Abū Bakr M. b. 'Umar b. M. b. Silm, cadi de Mossoul, m. 25 rağab 355/17 juillet 966), dans de ses séances de dictées (*amālī*) tenues à Qazwīn. Il déclare que Abū 'Amr 'Īsā b. Yūnus naquit au Tabaristan, puis il partit pour Coufa. Il en fut de même pour Šarīk b. 'Abd Allāh al-Naḫa'ī qui était né à Bukhara, pour Sufyān al-Ṯawrī né à Qazwīn, pour Sulaymān al-A'maš né au Tabaristan, pour Isra'īl b. Yūnus né au Khorasan[17].

Ou plus précisément encore, dans une notice sur le père de Sufyān, selon Abū Ḥātim al-Rāzī, il naquit à un parasange de Qazwīn dans une localité nommée Abīr (?)[18]. Selon l'un des élèves du cadi Ǧarīr b. 'Abd al-Ḥamīd al-Rāzī al-Kūfī, lequel naquit dans un village près d'Ispahan, grandit à Coufa et s'établit au village de Rayn, près de Coufa, Sufyān naquit à Uṭayr (ou autre vocalisation, ou autre ductus ?), ce que l'auteur d'une étude sur le Ǧāmi' de Sufyān entend : Uṭayr, nom d'un désert près de Coufa, qui tire son nom de Uṭayr b. 'Amr al-Sakūnī al-Kūfī[19]. Pourtant rien ne justifie cette lecture non plus que cette interprétation. Assez jeune encore, semble-t-il, il se trouvait à Ǧurǧān[20]. Certains disent même qu'il serait né dans une localité près de Ǧurǧān[21].

---

16. Ḏahabī, *Siyar*, VII, p. 242 ; sans la mention de son grand-père, Ibn 'Asākir, *Ta'rīḫ madīnat Dimašq* [*TD*], I-LXXX, éd. Muḥibb al-Dīn Abū Sa'īd 'U. b. Ġarāma al-'Amrawī et 'A. Šīrī, Dār al-Fikr, Beyrouth 1995-2001, XLVIII, p. 381, l. 5-7, d'après a. al-Faḍl 'Abbās (al-Dūrī, m. ṣafar 271), notice sur Fuḍayl b. 'Iyāḍ al-Ḫurāsānī al-Marwazī (375-453, nº 5630) ; Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar*, XX, p. 299 (notice sur Fuḍayl, p. 298-331, nº 122).
17. Qazwīnī al-Rāfi'ī, *al-Tadwīn fī aḫbār Qazwīn*, éd. 'Azīz Allāh al-'Aṭāridi al-Ḫābūšānī, I-III, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1408/1987, III. p. 49, l. 3-9. Une autre tradition datée de 271, que le garant rapporte de son grand-père : il naquit à Abīr (?). L'édition est très fautive et nous n'avons pas réussi à lire ou à corriger ce nom de lieu.
18. Qazwīnī al-Rāfi'ī, *al-Tadwīn fī aḫbār Qazwīn*, III, p. 47, *penult.* ; *cf.* Falmabān, *Sufyān al-Ṯawrī*, p. 8.
19. Ṭā'ī, *Ǧāmi' Sufyān al-Ṯawrī*, p. 6, n. 5, avec renvoi à Yāqūt. En effet, Yāqūt, *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, I-VI, éd. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-1873, 1924[2], I, p. 120, l. 12 *sq.*, Uṭayr (près de Coufa), mais rien n'indique qu'il s'agisse pour Sufyān de cette lecture et de cette région ; Zabīdī, al-Sayyid Murtaḍā, *Tāǧ al-'arūs*, I-XL, éd. 'Abd al-Sattār A. Farāǧ *et al.*, Koweït 1385-1422/1965-2001, X, p. 22a.
20. Ḥamza b. Yūsuf Sahmī, *Ta'rīḫ Ǧurǧān*, éd. M. 'Abd al-Mu'īd Ḫān, Hyderabad, 1387/1967, rééd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth 1987[4], p. 174, l. 3-6.
21. Sahmī, *Ta'rīḫ Ǧurǧān*, p. 216, repris par 'Alā' al-Dīn Muġlaṭāy, *Ikmāl Taḏīb al-Kamāl fī asmā' al-riǧāl*, I-XII, éd. a. 'Ar. 'Ādil b. M. et a. M. Usāma b. Ibr., al-Fārūq al-ḥadīṯa, Le Caire 1422/2001, V, p. 401, d'après Sahmī.

Sufyān avait de la famille à Bukhara à laquelle il rendit visite, en passant par Bagdad, Ḥulwān du Ǧibāl, etc. Il s'y rendit, semble-t-il, au moins deux fois, la première à 18 ans pour prendre possession de l'héritage d'un oncle paternel (mais il se peut que cela se fît lors d'un voyage postérieur), et une autre fois beaucoup plus tard[22]. Mais selon une autre tradition, il se rendit à Merw pour la même raison et, vu l'accueil qui lui fut réservé comme savant, il avait bien plus de 18 ans[23]. Sufyān évoque parfois lui-même sa présence au Khorasan. Selon Abū Ṣafwān Qudayd b. Naṣr, l'un des fils du gouverneur omeyyade du Khorasan, Naṣr b. Sayyār al-Kinānī al-Marwazī (m. 131/748), qui était présent à un cercle (*ḥalqa*) de Sufyān à Médine, celui-ci lui dit qu'il avait vu son père Naṣr au Khorasan[24].

Ce n'est peut-être pas par hasard si les dernières traces de l'exercice de l'école juridique thawrite (ou sufyanite), sans tenir compte ici de l'Espagne musulmane, se trouvent à l'est de l'empire musulman. En šawwāl 405/*inc.* 25 mars 1015, mourut à Bagdad ʿAbd al-Ġaffār b. ʿAbd al-Raḥmān Abū Bakr al-Dīnawarī qui fut le derrnier mufti qui délivra des décisions juridiques selon le *maḏhab* d'al-Ṯawrī, et ce dans la mosquée d'al-Manṣūr[25]. En effet, la région de Dīnawar, dans le Ǧibāl (Médie), fut longtemps un territoire attaché au *maḏhab* d'al-Ṯawrī, ainsi que le souligne Samʿānī[26]. Il en fut de même de la région d'Ispahan où un élève de Sufyān, al-Nuʿmān b. ʿAbd al-Salām a. al-Munḏir al-Iṣfahānī (m. 181/797 ou 190/805), avait suivi le *maḏhab* de Sufyān[27]. Comme on l'a écrit avec raison : « Le terrain était bien préparé au Khorasan, là où Sufyān lui-même n'était plus un inconnu depuis longtemps »[28]. Et pour cause, il y était né, il y avait de la parenté et il y retourna au moins à deux reprises.

---

22. *TB*, IX, p. 152-153 ; Raddatz, *Stellung*, p. 12.
23. Ibn Ǧaʿd, a. al-Ḥasan ʿA. b. Ǧaʿd b. ʿUbayd al-Ǧawharī al-Baġdādī (m. 230/845), *Musnad Ibn Ǧaʿd*, éd. ʿAbd al-Mahdī b. ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-Hādī, Maktabat al-Falāḥ, Koweït 1405/1984, p. 759, nº 1952.
24. Ibn Ǧaʿd, *ibid.* ; Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ wa ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ* [*Ḥilya*], I-X, Le Caire 1932-1938, VII, p. 14, l. 1-7.
25. Ibn Taġrībirdī, *al-Nuǧūm al-zāhira*, I-XVI, texte revu par M. Ḥus. Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1413/1992, IV, p. 238 ; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, p. 203 ; *cf.* Raddatz, *Stellung*, p. 110.
26. Samʿānī, *Ansāb*, éd. Muʿallimī, III, p. 147, *antepenult.*-148, l. 4 (*sub* al-Ṯawrī), éd. Bārūdī, I, p. 518, l. 2-6 ; *Ansāb*, VII, p. 88, *penult.* ; III, p. 261, l. 9-10 (*sub* al-Sufyānī) : « un groupe qui se rattache au *maḏhab* de Sufyān al-Ṯawrī, et qui sont innombrables. Jusqu'à maintenant, la plus grande partie des gens de Dīnāwar appartiennent à ce *maḏhab* ».
27. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, II, p. 328-329, où l'un des dates données pour sa mort est 133, *leg.* 183 ; Abū Nuʿaym y a consigné deux traditions de Sufyān par la voie de Nuʿmān ; Ḏahabī, Siyar, VIII, p. 449-450.
28. Raddatz, *Stellung*, p. 109.

La Somme ou les Sommes de Sufyān (*al-Ǧāmi‘* ou *al-Ǧawāmi‘*)

Selon une tradition que l'on trouve dans plusieurs Histoires d'Ispahan, Sufyān a composé son *Ǧāmi‘* pour l'un de ses élèves intimes Ibrāhīm b. Qurra al-Asadī al-Aṣamm al-Qāsānī (al-Qāšānī, chez certains, m. 210/*inc.* 24 avr. 825), qui fut cadi. Il était dur d'oreille, et l'on dit que Sufyān lui transmit le *Ǧāmi‘* à l'oreille (*kāna Ibrāhīmu fī uḏunihi ṯiqalun, fa-balaġanī anna l-Ṯawriyya waḍa‘ahu lahu wa kāna yuḥaddiṯuhu fī uḏunihi*). Cette tradition est d'Ispahan, car elle vient de M. b. al-Ṣabāḥ al-Qāšānī et elle est transmise par M. b. Yaḥyā b. Manda al-Iṣfahānī (m. raǧab 301/*inc.* 31 janvier 904)[29]. On sait, par ailleurs qu'Ibrāhīm habita Rayy[30]. L'expression syntaxiquement ambiguë (cela est malheureusement très fréquent en arabe) que l'on trouve chez Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (*ṣaḥiba l-Ṯawriyya, wa ṣannafa lahu l-Ǧāmi‘a*) explique que ‘U. R. Kaḥḥāla attribue un *Ǧāmi‘* à Ibrāhīm b. Qurra[31] ; or il s'agit bien de celui de Sufyān comme l'a bien compris Ḏahabī qui écrit : « C'est pour lui qu'al-Ṯawrī a composé le *Ǧāmi‘* » (*wa lahu ṣannafa l-Ṯawriyyu l-Ǧāmi‘a*)[32].

Comment interpréter cette tradition que nous n'avons trouvée, pour l'heure, que chez Abū al-Šayḫ al-Iṣfahānī (m. 369/979) et chez Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) ? Sam‘ānī (m. 562/1166) et Ḏahabī (m. 748/1348), eux, ne font guère que s'appuyer sur eux. Cette information ne semble pas avoir attiré l'attention de la recherche occidentale, mais elle a retenu celle de quelques Orientaux[33]. D'une part, nous n'avons aucune trace d'une voie de transmission du *Ǧāmi‘* par le canal d'Ismā‘īl b. Qurra ; mais il faut dire qu'il était très fréquent que des gens assistassent à ces séances de maîtres sans transmettre à d'autres ce qu'ils avaient appris. On pourrait voir aussi dans cette tradition un « privilège » local mis en valeur par les historiographes d'Ispahan, à moins que ce soit une façon de justifier la composition d'un « livre » dans un monde où la « mise par écrit de la science », c'est-à-dire du *ḥadīṯ*, faisait problème.

---

29. Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, *Ḏikr Aḫbār Iṣbahān*, I-II, éd. Sven Dedering, Brill, Leyde 1931-1934, I, p. 172 ; Abū al-Šayḫ al-Iṣfahānī, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣbahān*, éd. ‘A. S. al-Bundārī, I-IV en 2 vol., Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth 1409/1989 (1998[2]), I-II, p. 178-179, n° 87 et 88 (donne al-Qāšānī). L'entrée n° 88 a été ajoutée par l'éditeur pour le fils : Isḥāq b. Ibrāhīm b. Qurra, qui se rendit en Égypte où il transmit des traditions.
30. Ḏahabī, *Ta’rīḫ al-islām wa ṭabaqāt al-mašāhīr wa al-a‘lām*, I-XVII, éd. Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth 2003, V, p. 25 ; Sam‘ānī, *Ansāb*, éd. Mu‘allimī, X, p. 19, l. 1-6 (avec son fils) / éd. Bārūdī, IV, p. 427.
31. Kahhāla, *Mu’ǧam al-mu’allifīn*, I-XV en 8 vol., al-Muṯannā / Dār Iḥyā’ at-turāṯ al-‘arabī, Beyrouth s.d. (réimpr. de l'éd. de Damas, 1957-1961), I, p. 77b.
32. Ḏahabī, *Ta’rīḫ al-islām wa ṭabaqāt al-mašāhīr wa al-a‘lām*.
33. al-Ṭā’ī (Riyāḍ Ḥusayn ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī), *Ǧāmi‘ Sufyān al-Ṯawrī*, manzilatuhu, ma‘āmiluhu, riwāyātuh, s.l., s.d. (47 p.), p. 19.

Quoi qu'il en soit, l'existence du *Ǧāmi'* de Sufyān est bien attestée, même si l'on doit prendre en considération, dans une certaine mesure, le rôle que les premiers transmetteurs ont joué dans l'établissement de l'héritage sufyanite. On sait déjà que la transmission par le sens était l'une des caractéristiques de ces productions. Sufyān lui-même en usait et justifiait cet usage. Ainsi selon 'Abd al-Razzāq : on dit à Sufyān : « Abū 'Abd Allāh, transmets-nous (des traditions) telles que tu les as entendues. Il répondit : par Dieu, cela m'est impossible, cela ne se fait que selon le sens (*wa Llāhi mā ilayhi sabīlun, wa mā huwa illā bi-l-ma'ānī*) »[34]. Selon Zayd b. al-Ḥubāb (al-'Uklī al-Ḫurāsānī al-Kūfī, m. 230/*inc.* 18 sept. 844), j'ai entendu Sufyān dire : « Si jamais je vous dis que je vous transmets [des traditions] telles je les ai entendues, ne me croyez pas »[35].

Il est bien difficile de se faire une idée exacte du contenu des deux, voire, des trois *Ǧāmi'* attribuées à Sufyān. En outre, le plus souvent il n'est question que d'*al-Ǧāmi'*, sans plus de précision.

Le *Ǧāmi' al-kabīr*, selon Abū Ṭālib al-Makkī (m. 6 ǧumādā II 386/25 juin 996), portait sur la jurisprudence et les traditions (*fī l-fiqhi wa aḥādīṯi*)[36].

Pour al-Nadīm (ou Ibn al-Nadīm, m. 380/990 ou 385/995)[37] :

> Il se présente comme du *ḥadīṯ* (*yaǧrī maǧrā al-ḥadīṯ*). Il a été transmis par plusieurs personnes, parmi lesquelles » [les Yéménites] :
>
> (1) Yazīd b. a. Ḥakīm (*ob. post* 120/ ou en 120)[38]. Il suivit les leçons de Sufyān sur *le Ǧāmi'* à La Mecque. Il fut également un élève de Muqātil b. Sulaymān.

---

34. Ḫaṭīb Baġdādī, *K. al-Kifāya fī 'ilm al-riwāya*, Hyderabad 1390/1970[2] (1357/1938[1]), p. 279, l. 1-2 ; Ḏahabī, *Manāqib al-Imām al-a'ẓam Abī 'Abd Allāh Sufyān b. Sa'īd b. Masrūq al-Ṯawrī*, Dār al-Ṣaḥāba, Tanta 1413/1993 (éd. très fautive de l'abrégé que Ḏahabī a fait d'un gros ouvrage d'Ibn al-Ǧawzī que l'on n'a pas retrouvé), p. 28 ; *Id.*, *Siyar*, VII, p. 256 ; *Ḥilya*, VI, p. 370, l. 12-14.
35. Ḫaṭīb Baġdādī, *Kifāya*, p. 278, l. 16-18, et deux autres traditions d'un contenu approchant ; Ḏahabī, *Manāqib al-Imām al-a'ẓam Abī 'Abd Allāh Sufyān b. Sa'īd b. Masrūq al-Ṯawrī*, Tanta, Dār al-Ṣaḥāba, 1413/1993 (abrégé du gros ouvrage d'Ibn al-Ǧawzī ; éd. très fautive), p. 28 ; *Id.*, *Siyar a'lām al-nubalā'*, I-XXV, éd. Šu'ayb al-Arna'ūṭ *et al.*, Mu'assasat al-Risāla, Beyrouth 1981-1988, VII, p. 256 ; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilya*, VI, p. 370, l. 15-17 ; Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, Oneworld, Oxford 2006, p. 29-30.
36. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, I-II, al-Maṭba'a al-Maymaniyya, A. al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire 1310/1892, I, p. 159, l. 26-27.
37. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig 1872, p. 225, éd. A. F. Sayyid, Londres 2009, I/2, p. 83-85 / *The Fihrist of Ibn al-Nadīm*, trad. B. Dodge, New York 1970, I, p. 545-546.
38. Abū 'Abd Allāh Yazīd b. a. Ḥakīm al-Kinānī al-'Adanī, *ob. post* 120/738 ou en 120. C'était aussi un élève de Muqātil b. Sulaymān ; Mizzī, *Tahḏīb*, éd. A. 'A. 'Abīd, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1414/1994, XX, p. 298-299, n° 7571 / *Tahḏḏīb*, éd. Ma'rūf, XXXII, p. 107-109, n° 6977 ; Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī, *Tahḏīb al-Tahḏīb*, I-XII, Hyderabad, Dā'irat al-ma'ārif al-niẓāmiyya, 1325-7/1907-9, réimpr. Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d [*TT*], XI, p. 319-320 ; Ibn Ḥibbān, *Ṯiqāt*, IX, p. 274 ; Ibn a. Ḥātim, *Ǧarḥ*, IX, p. 258, n° 1088.

En général, les spécialistes anciens des traditions considèrent « qu'il n'y a rien à redire contre lui » et certains le jugent même fort (*yuqawwūnahu*)[39]. Chez Buḫārī, il figure sous le nom de Yazīd al-'Adanī[40]. Sa recension est également attestée chez Muslim, Tirmiḏī, Nasā'ī, etc.[41]

(2) 'Abd Allāh b. al-Walīd al-'Adanī [qui refusait qu'on le considérât yéménite, mais se disait mecquois][42]. « Il disait : je suis mecquois, pourquoi m'appelez-vous al-'Adanī ? ».

Sufyān vécut un temps dans une quasi-clandestinité à La Mecque[43], s'établissant chez un homme du clan des banū Maḫzūm. Cet hôte généreux lui demanda de lui transmettre du *ḥadīṯ*, mais sous le mode de la dictée, car il n'avait la mémoire et la précision suffisante (*lā yaqwī 'alā l-ḥifẓi wa l-ḍabṭi*). Sufyān demanda donc que l'on recherchât quelqu'un à l'écriture bonne et agréable qui lui servirait de secrétaire de dictées (*umlī 'alayhi*). Le choix se porta sur al-'Adanī qui était maître d'école à La Mecque. C'est, en effet, à lui qu'al-Maḫzūmī (non identifié)[44] eut recours, et c'est lui qu'il présenta à Sufyān. C'est ainsi que celui-ci lui dicta « ces *ḥadīṯ*-s que l'on appelle *al-Ǧāmi'* », puis Sufyān le récita à al-Maḫzūmī et à un groupe qui était présent et entendait (cette récitation-lecture). Au nombre d'entre eux, on comptait 'Uṯmān b. al-Yamān (m. 1er ḏū al-ḥiğga 212/21 février 828)[45], un Bassorien qui était venu s'établir (*taḥawwala*) avec les siens à La Mecque. On dit que Muḥammad b. Kathīr al-'Abdī (al-Baṣrī, m. 223/837)[46] était également présent et qu'il assista à une partie de la récitation/lecture (*ḥaḍara qirā'ata ba'ḍa ḏālika*) ; il en fut de même de Yazīd b. a. Ḥakīm (al-Kinānī) al-'Adanī[47].

---

39. Ibn Ma'īn, *Ta'rīḫ*, recension d'Ibn al-Ǧunayd, p. 449, nº 718 : Il n'y a rien à redire contre lui. Je n'ai rien écrit de lui ; *Id.*, *Ta'rīḫ*, recension d'Ibn Muḥriz, I, p. 82, nº 261 ; *Su'ālāt al-Āǧurrī* à Abū Dāwūd al-Siǧistānī, I, p. 296-297, nº 469 : il n'y a rien à redire contre lui. Mais interrogé sur lui et sur Abū Nu'aym (al-Faḍl b. Dukayn), pour ce qui est de la transmission de Sufyān, il répondit que Abū Nu'aym lui est supérieur.
40. Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 24, *Zakāt*, 75, nº 1508, dans Ibn Ḥaǧar, *Fatḥ*, III, p. 372.
41. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 26, *Nuḏur*, 2, nº 1639 (3), III, p. 1361 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, 48, *Tafsīr*, 2, 158, V, p. 209, nº 2966 ; Āǧurrī (a. Bakr), *Faḍl qiyām al-layl wa al-tahaǧǧud*, éd. 'Abd al-Laṭīf b. M. al-Ǧīlānī al-Āsifī, Dār al-Ḥuḍayrī, 1417, p. 143, nº 44 ; *cf.* Ṭā'ī, *Ǧāmi' Sufyān*, p. 46-47.
42. Abū M. 'Abd Allāh b. al-Walīd b. Maymūn al-Umawī (*mawlā*) al-'Adanī al-Makkī ; *TT*, VI, p. 70 ; Mizzī, *Tahdhīb*, X, p. 616-617, nº 3626 / éd. Ma'rūf, XVI, p. 271-73, nº 3646 ; Ibn 'Adī, *Kāmil*, V, p. 407-408, nº 1080 ; Ḏahabī, *Mīzān*, II, p. 520-521, nº 4678 ; Muranyi, *Beiträge*, p. 9, n. 2, *ubi leg.* al-'Adanī, *non* « al-'Adawī ».
43. On sait qu'après avoir refusé la fonction de cadi, il se réfugia au Yémen (183/769), puis à La Mecque, car il voulait faire le pèlerinage (155/771) ; il était également à La Mecque en 158/774 ; fin 158, il se retira à Bassora ; Ḏahabī, *Siyar*, VII, p. 244 ; Raddatz, Stellung, p. 38-45.
44. Il pourrait être Sa'īb d. Ḥassān al-Makhzūmī al-Ḥijāzī ; Bukhārī, *al-Ta'rīkh al-kabīr*, III, p. 464, nº 1546.
45. Abū 'Amr ou Abū M. 'Uthmān b. al-Yamān b. Hārūn al-Ḥuddānī (des banū Ḥuddān, clan azdite) al-Lu'lu'ī ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V, p. 501 ; Mizzī, XII, p. 491-492, nº 4458 / éd. Ma'rūf, XIX, p. 510-511, nº 3847 ; *TT*, VII, p. 160.
46. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Kathīr al-'Abdī al-Baṣrī, m. 223/837. Il était le frère de Sulaymān b. Kaṯīr ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII, p. 305 ; Ḏahabī, Siyar, X, p. 383-384.
47. Fasawī, *K. al-Ma'rifa*, I, p. 718, l. 8-16.

Ibn Ḥanbal fut l'un des élèves de ʿAbd Allāh b. al-Walīd al-ʿAdanī et écrivit beaucoup des traditions qu'il transmettait (*katabtu kaṯīran ʿanhu*), mais il ne le considérait pas comme un spécialiste de *ḥadīṯ*, même si ceux qu'il transmettait étaient sains (*lam yakun ṣāḥiba ḥadīṯin, wa lākinna ḥadīṯahu ḥadīṯun ṣaḥīḥun*), même s'il lui arrivait de commettre des erreurs sur les noms (propres)[48].

Selon Yaḥyā b. Maʿīn : « J'ai entendu Bakr b. Ḫalaf (a. Bišr, m. 240/854)[49] dire : Pour ce qui est de ʿAbd Allāh b. al-Walīd al-ʿAdanī (al-Makkī, qui n'était pas yéménite), il n'était pas approuvé (dans la transmission, *lam yakun… bi-ḏāk*) ; il écrivit, en fait, sous la dictée de Sufyān (*wa lākinnahu kataba ʿan Sufyāna amlā ʿalayhi imlāʾan*) »[50].

(3) Ibrāhīm b. Ḫālid al-Ṣanʿānī fut muezzin à la mosquée de Sanaa soixante-dix années durant. Il prononça la prière lors des funérailles de Maʿmar b. Rāšid (m. 154/772)[51].

(4) ʿAbd al-Malik al-Ǧuddī al-Makkī (m. 204/819 ou 205)[52].

(5) [pour ce qui est des non-Yéménites] al-Ḥusayn b. Ḥafṣ al-Iṣfahānī (m. 212/827), d'origine coufienne et qui a également transmis *al-Ǧāmiʿ al-ṣaġīr*[53]. Il fut juge à Ispahan et il est aussi celui qui y transmit « la science des Coufiens ».

C'était un personnage important qui occupa plusieurs postes à Ispahan, dont ceux de cadi, de mufti, de notaire, de superintendant des domaines agricoles, de doyen des savants (*al-ʿadāla wa l-tināya*[54] *wa l-riʾāsa*). Il était très riche, avec un revenu de 100 000 dirhams, mais il ne paya jamais la dîme aumônière, distribuant des cadeaux et des faveurs (*kānat ǧawāʿizuhu*

---

48. Ibn a. Ḥātim, *Ǧarḥ*, V, p. 188, nº 875 ; Ḏahabī, *Mīzān*, II, p. 521, l. 2-3.
49. Bakr b. Ḫalaf al-Baṣrī, Abū Bišr, *ḫatan* de Abū ʿAr. Al-Muqriʾ ; Mizzī, *Taḥḏīb*, III, p. 133-134, nº 730 / éd. Maʿrūf, IV, p. 205-208, nº 742.
50. Fasawī, I, p. 718, l. 5-6.
51. Ibrāhīm b. Khālid b. ʿUbayd al-Qurashī al-Ṣanʿānī al-Muʾadhdhin ; *TT*, I, p. 117-178. *TT*, I, p. 117-118 ; *Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman*, éd., Fuʾād Sayyid, Beyrouth 1401/1981[2] (Le Caire 1957[1]), p. 66.
52. Abū ʿAbd Allāh ʿAbd al-Malik b. Ibrāhīm al-Qurašī al-Ḥiǧāzī al-Makkī al-Ǧuddī, mawlā des ʿAbd al-Dār, d. 205 ; Fasawī, *K. al-Maʿrifa*, I, p. 436 *antepenult.* ; Mizzī, XII, p. 23-24, nº 4095 / éd. Maʿrūf, XVIII, p. 280-282, nº 3513.
53. al-Ḥusayn b. Ḥafṣ (b. al-Faḍl b. Yaḥyā b. Ḍakwān al-Hamdānī al-Iṣfahānī) ; Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, I, p. 274-276 ; Abū al-Šayḫ al-Iṣfahānī, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn bi-Iṣfahān*, éd. ʿA. S. al-Bundārī, I-IV en 2 vol., Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1409/1989, I-II, p. 186-189, nº 95 ; Ḏahabī, *Siyar*, X, p. 356-357 ; Mizzī, IV, p. 461-463, nº 1290 ; *TT*, II, p. 337-338 ; Ibn a. Ḥātim, *Ǧarḥ*, III, p. 50, nº 224.
54. L'éd. de Abū Nuʿaym par Dedering a : *al-tināya*, ce qui est juste : l'agriculture ou les domaines agricoles (*al-zirāʿa wa al-filāḥa*). On dit aussi *al-tanāwa* ; *Tāǧ*, XXXVI, p. 255 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ*I, I, p. 199, d'après une tradition de Qatāda à propos de Ḥumayd b. Hilāl ; Ibn Ǧaʿd, *Musnad*, p. 556, nº 1201 : *mā kāna yufaḍḍalu ʿalā Ḥumaydi b. Hilālin aḥadan illā anna al-tanāwatu aḍarra bihi* ; Ḏahabī, *Siyar*, V, p. 310 a : *al-tanāwa*. À Ispahan, Manṣūr b Kūšāḏ était appelé Abū al-Muẓaffar al-Tānī, superintendant des terres agricoles (*raʾīs al-tanāwa*) ; Abū Nuʿaym, *Aḫbār Iṣfahān*, II, p. 321, l. 3. Pour d'autres exemples, *v.* de Goeje, *Bibliotheca geographorum arabicorum*, IV, *Indices, glossarium…*, Leyde 1879, p. 198.

> *wa ṣilātuhu dārratun ʿalā…*) aux traditionnistes et aux savants. C'était un intime de Sufyān (*mina l-muḫtaṣṣīn bi-Sufyāna*) qu'il emmena avec sa suite à La Mecque pour le pèlerinage[55].

Même si al-Nadīm ne distingue pas expressément des Yéménites de non-Yéménites, l'ordre de sa présentation sous-entend cette distinction, comme nous l'avons vu ; mais pourquoi cette différence entre les élèves yéménites et non yéménites de Sufyān ? Étant donné l'acribie et la précision bien connue du célèbre libraire de Bagdad, il y avait probablement une raison à cela. Celle-ci figure dans l'Histoire d'al-Fasawī (m. 13 Raǧab 267/31 octobre 890) ; certes celle-ci n'est pas mentionnée du tout dans l'Index d'al-Nadīm, mais il pouvait avoir cette information d'une source commune, probablement le *Taʾrīḫ* de Yaḥyā b. Maʿīn dans la recension d'al-Dūrī (ʿAbbās b. M. al-Dūrī, m. 16 ṣafar 271/13 août 884)[56].

La source de Fasawī (Ibn Maʿīn) déclare dans ce passage : « Sufyān ne dictait pas le *ḥadīṯ*[57] ; en fait il leur dicta deux *ḥadīṯ*-s, celui sur al-Daǧǧāl[58] et celui de la *ḫuṭba* d'Ibn Masʿūd (*i.e. ḫuṭbat al-nikāḥ*, ou *ḫuṭbat al-ḥāǧa fī al-nikāh*, transmise d'Ibn Masʿūd)[59]. On dit à Ibn Maʿīn : et pour ce qui est des Yéménites ? Il dit : il a dicté aux Yéménites qu'il considérait faibles (il dit *ḍīʿāf*, ou il dit *ḍaʿfā*[60], *sic* dans le texte) ; c'est la raison pour laquelle il leur dicta »[61]. Cela signifie que si Sufyān a dicté son *ḥadīṯ* aux Yéménites, c'est

---

55. Abū Nuʾaym al-Iṣfahānī, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, I, p. 275-276. Le petit-fils de notre Ḥusayn déclara que son grand-père lui avait dit que Sufyān avait fait le pèlerinage sur son âne ; Abū al-Šayḫ, *Ṭabaqāt*, I-II, p. 187, l. 3.
56. *GAS*, I, p. 106-107, sur Ibn Maʿīn n'est plus à jour. *Fihrist*, p. 231, l. 10-12, mentionne *al-Taʾrīkh* : « qui a été composé/ordonné par de ses élèves à partir de ce qu'il avait transmis » (*ʿamalahu aṣḥābuhu ʿanhu*), ce n'est pas lui qui l'a composé.
57. Cela n'est pas en contradiction avec la scène dans laquelle Sufyān a recours à un jeune garçon comme secrétaire de dictée (*mustamlī*) ; al-Samʿānī, *Adab*, p. 86, l. 16-7 ; Weisweiler, p. 29.
58. Il a transmis du butrite Salama b. Kuhayl la tradition d'Ibn Masʿūd, selon laquelle Dieu se déguisera pour ses créatures, puis viendra aux croyants « dans sa forme » (*fī ṣūratihi*) ; Ḏahabī, *al-ʿUluww li-l-ʿalī l-ġaffār fī ṣaḥīḥ al-aḥbār wa saqīmihā*, éd. ʿAr M. ʿUṯmān, al-Maktabat al-Salafiyya, Médine 1968², p. 74, l. 17-18 ; van Ess, *TG*, II, p. 228 ; Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Cerf, Paris 1997, p. 232-236, 137 *sq.* ; *cf.* Ibn a. Šayba, *al-Muṣannaf fī al-aḥādīṯ wa al-āṯār*, I-IX, texte revu par M. ʿAbd al-Salām Šāhīn, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1416/1995, VII, p. 510-512, nº 37625 ; pour la phrase qui nous concerne, p. 511, l. 17.
59. *E.g.*, Abū Dāwūd, *Sunan*, 12, *Nikāḥ*, *bāb ḫuṭbat al-nikāḥ*, II, p. 238-239, nº 2118 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, 9, *Nikāḥ*, 17, III, p. 413-414, nº 1105, avec explication de Sufyān ; Ibn Māǧa, *Sunan*, 9, *Nikāḥ*, 18, I, p. 609-610, nº 1892, mais non dans la transmission de Sufyān.
60. Après correction de l'édition de Fasawī qui a : *ḍuʿfā*, *leg.* : *ḍaʿfā*.
61. Fasawī, *Maʿrifat al-rijāl*, I, p. 718, l. 1-4 ; *cf.* A. M Nūr Sayf, *Yaḥyā b. Maʿīn wa Kitābuhu al-Taʾrīḫ*, I-IV, Univ. al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz, La Mecque 1399/1979, III, p. 459, nº 2256.

parce qu'il aurait considéré que l'audition ou autre méthode aurait été trop épuisante pour eux, et non pas parce qu'il les aurait tenus pour « faibles » (*ḍu'afā'*) en ḥadīṯ.

Pour l'Andalou Ibn Ḫayr (m. 4 rab. I 575/9 août 1179), le *Ǧāmi' al-kabīr* portait sur la jurisprudence et les divergences (*al-fiqh wa l-iḫtilāf*)[62]. Mais plus loin, présentant d'autres recensions, il n'emploie plus que l'expression *Ǧāmi' Sufyān*[63] ; on peut penser qu'il veut désigner le même ouvrage que précédemment.

Selon Abū al-'Arab al-Ifrīqī (m. dimanche 22 ḏū l-qa'da 333/6 juillet 945), Le *Ǧāmi'* (sans plus de précision) de Sufyān que 'Alī b. Ziyād al-Tūnisī a transmis à al-Buhlūl b. Rāšid comportait beaucoup de traditions (*al-kaṯīr al-āṯār*)[64]. On comprend du contexte, comme nous l'allons voir, que par le *Ǧāmi'* de Sufyān il entendait ici *al-Ǧāmi' al-kabīr*.

Pour ce qui est du *Ǧāmi' al-ṣaġīr*, selon le même Abū al-'Arab, sa matière était le *ra'y*. En effet, il déclare que 'Alī b. Ziyād al-Tūnisī (a. al-Ḥ. al-'Absī, m. 183/799, qui suivit les leçons de Mālik et de Sufyān à Médine)[65] « transmit le *Ǧāmi'* de Sufyān qui comporte beaucoup de traditions, et également de lui un *Ǧāmi'*moyen (*Ǧāmi'an lahu wasaṭan*), composé entièrement de traditions (*āṯār*) », mais, poursuit-il : « Je ne sache pas qu'il ait transmis de lui son *Ǧāmi'* sur le *ra'y* (*wa lam a'lamhu ḥamala 'anhu Ǧāmi'ahu fī l-ra'yi*) »[66]. De cette déclaration, l'on peut conclure que, pour lui tout au moins, la petite Somme de Sufyān portait sur le *ra'y*. Cela dit, Abū al-'Arab est le seul à mentionner une troisième *Somme*, la moyenne.

La version du *Ǧāmi' al-kabīr* de 'Alī b. Ziyād al-Tūnisī fut également transmise par ce dernier à Šaǧara b. 'Īsā al-Ma'āfirī Abū Yazīd ou Abū Samra (169-262/785-875) qui vivait à Tunis et qui fut le cadi de cette ville sous Saḥnūn.

---

62. Ibn Ḫayr, Abū Bakr M., *Fahrasat mā rawāhu 'an shuyūḫihi... / Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit*, Abū Bequer Ben Khair, I-II, *ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum ediderunt...*, F. Codera et J. Ribera Tarrago, Caesaraugustae, 1894-1895, réimpr. al-Muṯannā, Bagdad 1963, p. 136, l. 21-22 ; Muranyi Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.*, Harrassowitz, Wiesbaden 1997, p. 9.
63. Ibn Ḫayr, *Fahrasat*, p. 137, l. 5.
64. Abū al-'Arab, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyya wa Tūnis* ; avec al-Ḫušanī, *'Ulamā' Ifrīqiyya*, éd. et trad. M. Ben Cheneb, Alger 1916, 1921, p. 251, l. 10-11, du texte arabe.
65. Muranyi, *Beiträge*, p. 7-10. Dans l'édition d'Ibn Ḫayr, *Fahrasat*, p. 137, l. 6, *leg.* 'Alī b. Ziyād, *non* « 'Alī b. Zayd » ! Il est dit qu'il fut le premier à introduire la *Somme* de Sufyān et le *Muwaṭṭa'* de Mālik au Maghreb ; Mālikī, a. Bakr 'Al. b. M. al-Qayrawānī, *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa Ifrīqiyya*, I-III, éd. Bašīr Bakkūš, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth 1403/1983, I, p. 234.
66. Abū al-'Arab, *Ṭabaqāt*, *ibid.*

Šaǧara transmit cette version du *Ǧāmi‘* à l’Andalou M. b. Fuṭays b. Wāṣil al-Ġāfiqī al-Bīrī (m. šawwāl 319/*inc.* 17 oct. 931, à Elvira)[67], probablement à Kairouan ; nous savons que ce dernier se trouvait en Ifrīqiyya en 257/*inc.* 29 nov. 970, au retour d’un voyage en Orient.

Dans sa notice sur al-Buhlūl b. Rāšid al-Ḥaǧrī Abū ‘Amr al-Ru‘aynī (128-183/745-99)[68] qui avait suivi des leçons de Sufyān et de Mālik, Abū al-‘Arab déclare que Buhlūl a transmis *al-Ǧāmi‘ al-kabīr* qu’il tenait de ‘(*an*) Alī b. Ziyād al-Tūnisī[69]. D’autre part, Buhlūl dit à de ses compagnons : « Allez, rendons-nous chez Abū Ḫāriǧa (‘Anbasa b. Ḫāriǧa al-Ġafiqī, m. rab. II 210/*inc.* 22 juil. 825)[70] pour entendre ses leçons (*li-nasma‘a minhu*) sur le *Ǧāmi‘*de Sufyān, c’est-à-dire son *Ǧāmi‘ al-ṣaġīr* »[71] (cette précision est, pensons-nous, de Abū al-‘Arab).

Ce qui est certain, c’est que dès la fin du II/VIII[e] s., la *Somme* de Sufyān était connue dans certains cercles de l’Afrique du Nord. Cette Somme passait pour si exhaustive qu’elle entra dans un proverbe. On dit, en effet, d’une personne qui sait tout, d’une chose ou d’un objet qui contient tout ou l’essentiel : Ǧāmi‘ Sufyān : une véritable encyclopédie ou une arche de Noé (*safīnat Nūḥ*, *miḫlāt Ḫurāsān*, musette ou sac à fourrage du Khorasan). Pour les Français : « On trouve tout à la Samaritaine » (*i.e.* le grand magasin de Paris près du Pont-Neuf)[72] !

Entre autres exemples d’un copiste qui copiait le *Ǧāmi‘*, on mentionne Abu Bakr M. b. Muslim b. ‘Ar. al-Qanṭarī al-Baġdādī (*al-zāhid*, m. mardi 26 ḏu al-ḥiǧǧa, 260/12 oct. 874). Ce cadi de Bagdadī avait peu de moyens, on le comparait à l’ascète Bišr b. al-Ḥāriṯ al-Ḥāfī et il résidait à Qanṭarat al-Bardān. Le soufi Abū al-Qāsim al-Ǧunayd (m. nuit du Nayrūz/Nowrūz 298/910, ou un samedi de šawwāl 298/*inc.* 2 juin 911) fut de ses élèves[73]. Bišr et Ǧunayd

---

67. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīḫ ‘ulamā’ al-Andalus* [*Historia virorum doctorum Andalusiae*], *ed. F. Codera*, I-II, Madrid 1891-1892, I, p. 338-340, n° 1203 ; Ḥumaydī, *Ǧaḏwat al-muqtabis*, al-Dār al-miṣriyya, Le Caire 1966, p. 84-85, n° 129 ; Muranyi, *Beiträge*, p. 67, donne par erreur : m. 313. Pour des références à d’autres sources, voir Manuela Marín, « Nomina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961) », *E.O.B.A.* I, p. 147, n° 1303 ; son nom et sa date, p. 87, n° 1303 (arabe).
68. Muranyi, *Beiträge*, p. 10-11, n° III.
69. Abū al-‘Arab, *Ṭabaqāt*, p. 52, l. 7-8.
70. Abū al-‘Arab, *Ṭabaqāt*, p. 72 ; Mālikī, *Riyāḍ*, I, p. 241-247, n° 96 ; Muranyi, *Beiträge*, p. 21-22, n. IX. Il avait suivi les leçons de Mālik et de Sufyān sous le mode de l’audition (*samā‘*).
71. Abū al-‘Arab, *Ṭabaqāt*, p. 52, l. 9-11 ; Mālikī, *Riyāḍ*, I, p. 241, l. 8-9. ; Abū al-‘Arab, *Ṭabaqāt*, p. 72, l. 6-7 (mais ici sans la précision) : un homme demanda à Abū Ḫāriǧa s’il avait suivi les leçons de Sufyān ; « il se mit en colère, son visage s’enfla (*wa kāna waǧhuhu muwaǧǧanan*) comme celui d’un Berbère, et il dit : oui ! Moi j’ai entendu (les leçons) de Sufyān ». Pourtant, selon une tradition, il serait arrivé chez Sufyān alors que ce dernier venait de mourir. Mais pour Abū al-‘Arab, il a vraiment entendu les leçons de Sufyān ;
72. Ṯa‘ālibī, Abū Manṣūr, *Ṯimār al-qulūb fī al-muḍāf wa al-mansūb*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif, Le Caire 1406/1985[2], p. 170-171, n° 244.
73. Abū Nu‘aym, *Ḥilya*, X, p. 309, n° 580.

passent pour avoir été tous deux des thawrites en droit[74]. Quant à notre Qanṭarī, il gagnait sa vie « en copiant le *Ǧāmi'* de Sufyān, pour des gens dont on ne saurait mettre en doute la probité (*lā yušakku fī ṣālāḥihim*), et ce pour dix dinars et quelques »[75].

Les manuscrits de Sufyān, sa « bibliothèque ».

Les sources nous disent que Sufyān fut préoccupé à plusieurs reprises de ses « livres » (*kutubuh*), entendez des textes (parfois un seul feuillet) ou des recueils de textes (plusieurs feuillets ou de petits « cahiers ») de sa composition ou de ceux qu'il avait copiés ou fait copier.

Pour ce qui est des écrits des autres, nous avons des attestations selon lesquelles Sufyān en possédait. Par exemple, de ceux d'Ibn Ǧurayǧ ('Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz al-Makkī, m. 150/767, ou 151, à Bagdad, l'un des maîtres de Sufyān) : [...] 'Abd Allāh b. Aḥmad (fils d'Ibn Ḥanbal)/son père (Ibn Ḥanbal)/Yaḥyā b. Sa'īd (al-Qaṭṭān) a vu que Sufyān avait une sacoche (contenant des manuscrits) sur l'autorité d'Ibn Ǧurayǧ (*ra'aytu ma'ahu ḫurǧan 'ani bni Ǧurayǧin*)[76]. Cette tradition du même Yaḥyā, avec la variante suivante : « J'ai vu chez lui (*i.e.* chez Sufyān) des tablettes (*alwāḥan*) sur l'autorité d'Ibn Ǧurayǧ. Or dans le manuscrit le mot est effacé, et l'éditeur y voyant le ductus d'un *ḥā'*, y a deviné *alwāḥan*. Il faut probablement lire *ḫurǧan* comme dans l'édition de l'Histoire de Bagdad et dans celle des *Questions* de Abū 'Ubayd al-Āǧurrī (*ob. post* 300/912) à Abū Dāwūd al-Siǧistānī (m. 275/889) (sur les traditionnistes, leur improbation et leur approbation)[77] ».

Yaḥyā al-Qattān fait encore référence à une tradition qu'il a vue dans le « Livre de Sufyān », en l'occurrence un *ḥadīṯ* rapporté sur l'autorité (*'an*) d'Ibn Ǧurayǧ/Ibn a. Labīd (a. al-Muġīra 'Al. b. a. Labīd al-Ṯaqafī al-Madanī, qui vint à Coufa, l'un des maîtres de Sufyān également, m. au début du califat de Abū Ǧa'far al-Manṣūr, 136/754, ou peu après)[78]/al-Zuhrī (Ibn Šihāb

74. Raddatz, *Stellung*, p. 108, n. 12.
75. *TB*, III, p. 256, n° 1348 ; Ibn al-Ǧawzī, *Ṣifat al-ṣafwa*, II, p. 391-392, n° 278 ; Sam'ānī, *Ansāb*, éd. Mu'allimī, X, p. 250-251 ; Maǧd al-Dīn Ibn al-Aṯīr, *al-Muḫtār min manāqib al-aḫyār*, IV, p. 445-446, n° 452 ; Ḏahabī, *Ta'rīḫ*, VI, p. 198. Nous tenons cette information, à l'origine, de Ṭā'ī, *Ǧāmi' Sufyān*, p. 12.
76. *TB*, X, p. 404, l. 6-7 (notice sur Ibn Ǧurayǧ, p. 400-407, n° 5573) ;
77. *Su'ālāt Abī 'Ubayd al-Āǧurrī Abā Dāwūd Sulaymān b. al-Aš'aṯ al-Siǧistānī*, I-II, éd. 'Abd al-'Alīm 'Abd al-'Aẓīm al-Bastawī, Dār al-Istiqāma et Mu'assasat al-Rayān, La Mecque 1418/1997, I, p. 270, n° 399.
78. Mizzī, *Tahḏīb*, éd. Ma'rūf, XV, p. 483-485, n° 3610 ; Ibn 'Adī, Kāmil, V, p. 397-398, n° 1069, avec cette tradition, mais aussi la même par le canal de Yaḥyā al-Qaṭṭān/Ibn Ǧurayǧ/Zuhrī. Yaḥyā déclare que cette dernière voie est faible et qu'il l'a effacée de son livre. Ibn a. Labīd est considéré comme qadarite ; van Ess, *TG*, II, p. 673.

a. Bakr M. b. Muslim b. ʿUbayd Allāh, m. 124/742)/Ibn ʿAbbās : « L'Envoyé de Dieu à interdit que l'on tuât l'abeille, la fourmi, le geai (*ṣurad*)[79] et la huppe (*hudhud*) »[80].

Ainsi selon Abū Saʿīd (al-Ašaǧǧ ʿAl.b. Saʿīd al-Kindī al-Kūfī al-Mufassir, m. rabīʿ I 257)[81]/a. ʿAr. al-Ḥāriṯī (ʿAl. b. ʿAl. b. al-Aswad al-Kūfī)[82] : « Sufyān craignit quelque chose et il mit ses livres de côté (*ḫāfa šayʾan wa ṭaraḥa kutubahu*)[83] ; mais lorsqu'il se sentit en sécurité, il envoya quérir Yazīd b. Ṯuwayr al-Murhibī et moi-même, et nous dit de les sortir[84] du puits, ce que nous fîmes. Je dis alors : Abū ʿAbd Allāh, le cinquième est à prélever sur des objets enfouis dans le sol (*wa fī l-rikāzi ḫumsun*), et il en rit. Nous sortîmes neuf caisses (*qimṭārāt*) [...]. Je lui dis : retiens-moi un livre que tu me transmettras. Il mit un livre à part et il se mit à me le transmettre oralement (*fa-ḥaddaṯanī bihi*) »[85].

Ou encore, selon les mêmes : Abū Saʿīd al-Ašaǧǧ/a. ʿAr. al-Ḥāriṯī : « Sufyān enfouit ses livres (*dafana kutubahu*) ; je l'aidai à cela et je lui dis : Abū ʿAl., le cinquième doit être prélevé sur des objets enfouis. Il dit : prends ce que tu veux. J'en mis quelques-uns de côté (*fa-ʿazaltu minhā šayʾan*) ; il m'en transmettait le contenu oralement (*kāna yuḥaddiṯunī minhu*) »[86].

---

79. Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindbad, Paris 1987 (Brill, Leyde 1966[1]), p. 435, n. 2. Dans le passage de Damīrī, cité par Fahd, le Cadi Abū Bakr Ibn Arābī (et noon pas al-Aʿrābī, comme chez Fahd) déclare que Mahomet à interdit que l'on tuât cet oiseau, c'était pour extirper la croyance des Arabes qui le considéraient un oiseau de mauvais augure ; René Basset, *Mille et un contes*, récits & légendes arabes, I-III, Maisonneuve Frères, Paris 1924-1926, II, p. 485, nº 183.
80. Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, I-VI, éd. M. al-Zuhrī al-Ġamrāwī, al-Maymaniyya, Le Caire 1313/1895, réimpr. al-Maktab al-islāmī, Beyrouth 1978, I, p. 347 / XX, éd. A. M. Šākir, Ḥamza A. al-Zayn *et al.*, Dār al-Ḥadiṯ, Le Caire 1416/1995, III, p. 385, nº 3242 ; Abū Bakr Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, I-X, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿuṯmāniyya, Hyderabad 1344-1355/1925-1936 ; réimpr, Dār al-Maʿrifa, Beyrouth s.d., *K. al-Ḍaḥāyā*, IX, p. 317, l. 25-28 ; *cf.* Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 332 / III, p. 335, nº 3067, sans Sufyān, mais par la voie de Maʿmar/ʿAbd al-Razzāq b. Hammām/Zuhrī/ʿUbayd Allāh b. ʿAl. b. ʿUtba ; ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, I-XI, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Johannesbourg 1970, *K. al-Manāsik*, IV, p. 451, nº 8415 ; Ibn Māǧa, *al-Sunan*, I-II, éd. M. Fuʾād ʿAbd al-Baqī, Le Caire 1952-4, réimpr. Dār Iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Le Caire 1395/1975, 28, *K. al-Ṣayd*, p. 10, II, p. 1074, nº 3224.
81. Siyar Ḏahabī, [Titre ?] XII, p. 182-5.
82. Mizzī, *Tahḏīb*, éd. Maʿrūf, XV, p. 163-164, nº 3359.
83. Dans une autre version donnée par Ibn a. Ḥātim al-Rāzī, *Taqdima* [*Taqdimat al-maʿrifa li-Kitāb al-Ǧarḥ wa l-taʿdīl*], Hyderabad, 1371/1952, p. 115, il est dit que Sufyān jeta des copeaux (*aškank*) et de la terre dans un « puits d'eau », puis y jeta ses livres.
84. Ibn a. Ḥātim al-Rāzī, *Taqdima*, *ibid.*, a en plus : « nous pénétrâmes dans le puits et nous nous mîmes à les en sortir ».
85. *TB*, IX, p. 160-161 ; *cf.* Ibn a. Ḥātim, *Taqdima*, *ibid*.
86. Ḏahabī, *Siyar*, VII, p. 267-268.

L'expression « le cinquième est à prélever sur des objets enfouis dans le sol » est une partie d'une tradition rapportée par Abū Hurayra[87]. Pour sa part, Sufyān rapporte cette tradition de Abū Hurayra par la voie lâche (*mursal*) suivante : Abū Qays (ʿAr. b. Ṯarwān al-Awdī al-Kūfī, m. 120)/Huzayl (b. Šuraḥbīl al-Awdī al-Kūfī)[88].

Pour revenir à la quantité de « livres » (de cahiers, ou feuillets, de notes) que Sufyān pouvait avoir à un moment ou à un autre, selon Abū Dāwūd al-Siǧistāni : « al-Ṯawrī avait treize caisses (de « livres » (*ṯalāṯata ʿašara qimaṭran*) »[89].

Dans un autre récit, Sufyān regrettait d'avoir écrit des choses (par peur ou par scrupule ?) : Selon al-Aṣmaʿī (a. Saʿīd ʿAbd al-Malik b. Qurayb al-Bāhilī al-Baṣrī, m. 213/828) : « Quant à Sufyān al-Ṯawrī, il recommanda que ses livres fussent enfouis (*awṣā bi-dafni kutubihi*), car il regrettait d'avoir écrit des choses sur des gens, et il dit : la passion de la parole m'a emporté »[90]. Nous sommes là probablement peu avant sa mort.

Il est rapporté par Nawfal b. Muṭahhar (a. Masʿūd al-Ḍabbī al-Kūfī)[91] : Sufyān recommanda à ʿAmmār b. Sayf al-Ḍabbī[92] au sujet de ses livres de laver ce qui était écrit à l'encre et d'effacer ce qui était écrit avec une encre

---

87. Malik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, recension de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī, éd. M. F. ʿAbd al-Bāqī, p. 43 (*K. al-ʿUqūl*), chap. 18, Dār Iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth 1406/1985 (Le Caire 19401), II, p. 868-869, nº 12 ; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 24 (*K. al-Zakāt*), chap. 66, I-IV, éd. L. Krehl et T. W. Juynboll, Brill, Leyde 1862-1908, I, p. 381, l. 11 *sq.* / Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, I-XIII + *Muqaddim*a, éd. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAl. Bāz, numérotation des chapitres et des *ḥadīṯ*-s par M. F. ʿAbd al-Bāqī, sous la dir. de Muḥibb al-Dīn Ḫaṭīb, Le Caire 1390/1970 ; réimpr. Dār al-Maʿrifa, Beyrouth s.d., III, p. 363-365, nº 1499.

88. Dāraquṭnī, *Sunan*, avec : *al-Taʿlīq al-Muġnī ʿalā al-Dāraquṭnī* de Abū l-Ṭayyib M. Šams al-Ḥaqq al-ʿAẓīmābādī, I-IV en 2 vol., éd. ʿAl. Hāšim al-Yamāni al-Madanī, Dār al-Maḥāsin li-ṭ-ṭibāʿa, Médine – Le Caire 1386/1966, réimpr. Dār al-Maʿrifa, Beyrouth s.d., *K. al- Ḥudūd wa al-diyāt wa ġayrih*, III, p. 153, nº 213 ; *cf.* Ḫaṭīb Baġdādī, *al-Faṣl li-al-waṣl al-mudraǧ fī al-naql*, I-II, éd. Maḥmūd Naṣṣār, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1424/2003, II, p. 894-895. Pour les divergences des juristes, voir a. Bakr Qaffāl al-Šāšī, *Ḥilyat al-ʿulamāʾ fī maʿrifat maḏāhib al-fuqahāʾ*, I-VIII, éd. Yāsīn A. Ibr. Darādkah, 1980-1988, Amman – La Mecque, al-Risāla al-ḥadīṯa/Dār al-Bāz, III, p. 111-118 ; pour Sufyān, p. 116, Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan theories of finance*, Columbia University, New York 1916, p. 413-421 (« Tax on mines and treasure-trove »). Voir les réponses de Sufyān à al-Fazārī, à ce sujet, dans Fazārī, *K. al-Siyar* (recension de M. b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī ʿan ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb), éd. Fārūq Ḥamāda, al-Risāla, Beyrouth 1408/1987, p. 110-111, nº 23-24.

89. *Suʾālāt Abī ʿUbayd al-Āǧurrī Abā Dāwūd*, I, p. 270, nº 398.

90. Ḏahabī, *Manāqib Sufyān*, p. 76.

91. Ibn a. Ḥātim, [*Ǧarḥ*] *al-Ǧarḥ wa l-taʿdīl*, I-VIII, Hyderabad, 1941-1953, réimpr. Beyrouth, I-IX (en comptant *al-Taqdima*, vol. I), Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, s.d. (nous citons selon la tomaison de cette réimpression), VIII, p. 488, nº 2238. Ce fut un élève de ʿAl. b. Mubārak.

92. Il fut l'exécuteur testamentaire de Sufyān et il mourut peu après ce dernier ; Mizzī, *Taḥḏīb*, XXI, p. 194-196, nº 4164 / I-XXIII, éd. A. ʿA. ʿAbīd et Ḥ. A. Āġā, revu par Suhayl Zakkār, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1414/1994, XIII, p. 432-434, nº 4748 ; *TT*, VII, p. 402-403 ; Ibn ʿAdī, *al-Kāmil li-al-ḍuʿafāʾ*, I-IX, éd. ʿĀdil A. ʿAbd al-Mawǧūd et ʿA. M. Muʿawwaḍ, Dār

à base de suie (*bi-anqās*)[93]. Mais selon un autre récit, Sufyān fit de ʿAmmār b. Sayf al-Ḍabbī son exécuteur testamentaire ; il déposa ses livres chez lui et il lui dit de les enterrer à sa mort[94]. Mais on dit que ʿAmmār les effaça et les brûla[95].

Quant à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, (mimétisme concurrentiel ?), il brûla ses livres vers la fin de sa vie ; mais il ne manqua pas de produire une liste de ceux qui ont supprimé leurs livres par l'un ou l'autre moyen. Il dit que Sufyān a déchirés mille *juz'*-s et les a fait s'envoler au vent, en disant : « Fasse le ciel que ma main eût été coupée à partir d'ici, ou mieux à partir d'ici et que je n'eusse pas écrit un seul mot »[96].

Oral, écrit, séances, dictées, secrétaires de dictée, copistes, etc.

Nous avons vu combien il est difficile de se faire une idée assurée du contenu du *Ǧāmiʿ* ou des *Ǧawāmiʿ* de Sufyān. Toutefois, le contexte des récits à ce sujet et de leurs variantes peut nous permettre parfois d'apporter un peu de clarté. Il en va de même de la façon dont se faisait la transmission du savoir de Sufyān à ceux qui venaient entendre ses leçons. Le mot *kitāb*, en particulier, est souvent ambigu, car il peut désigner des objets de volumes très différents. De plus, les débats sur la licéité ou la non-licéité de la mise par écrit ne viennent pas faciliter les choses.

Nous commencerons par une longue déclaration d'Ibn Ḥanbal à propos du *Ǧāmiʿ* et de la mise par écrit. Elle nous a été transmise par son fils, le traditionniste de Bagdad, ʿAbd Allāh (b. A. b. M. b. Ḥanbal a. ʿAr. al-Ḏuhlī al-Šaybānī al-Marwazī, m. dimanche 21 ǧumādā II 290/22 mai 903)[97], dans les *responsa* que son père lui a délivrés, à lui seul, ou à un groupe dont il était ;

---

al-Kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth 1418/1997, VI, p. 135-7, nº 283 ; Ḏahabī, *Mīzān al-ʿitidāl fī naqd al-riǧāl*, I-IV, éd. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī, Le Caire 1963, réimpr., Dār al-Maʿrifa, Beyrouth s.d., III, p. 168, nº 5989.

93. Ibn a. Ḥātim, *Taqdima*, p. 115-116 ; ou encore : il les effaça et les brûla ; Ibn al-Nadīm, *Fihris*, éd. Flügel, p. 226, l. 10-11 ; Kūrkīs ʿAwwād, *Ḫazā'in al-kutub al-qadīma fī al-ʿIrāq*, Beyrouth 1406/1986², p. 191.
94. Ibn Saʿd, *Biographien*, VI, p. 271, p. 1-3 (notice sur ʿAmmār) / *Ṭabaqāt*, VI, p. 388.
95. al-Nadīm, *Fihris*, p. 225, 1. 10-11 ; Ibn Qutayba, *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte* [*K. al-Maʿārif*], éd. F. Wüstenfeld, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1850, p. 249-250 ; *Id.*, *K. al-Maʿārif*, éd. Ṯarwat ʿUkāša, Dār al-Maʿārif, Le Caire 1388/1969², p. 498.
96. Yaqūt, *Yacut's Dictionary of learned men* [*Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*], I-VII, éd. D. S. Margoliouth, Leyde – Londres 1907-1927, V, p. 389 / Yaqūt, *Muʿǧam al-udabā'*, I-VII, éd. I. ʿAbbās, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth 1993, V, p. 1931 ; *cf.* Raddatz, *Stellung*, p. 49, n. 6 ; M. Cook, « The opponents of the writing of tradition in early Islam », *Arabica* XLIV (1997), p. 477-478 (437-530), avec une liste de savants qui ont détruit leurs livres.
97. *TB*, IX, p. 385-386, nº 4951 : la date précise de sa mort est donnée par al-Ḫaṭīb ; Ḏahabī, *Siyar*, p. 516-526.

c'est ʿAbd Allāh qui les a collectés et pour partie édités, lui qui fut le grand transmetteur du savoir de son père, après avoir été le collaborateur de ce dernier dans l'établissement du *Musnad* et d'autres productions paternelles :

> J'ai entendu mon père parler du fait de faire des « livres » (*waḍʿ al-kutub*), il dit : « Je ne les aime pas (*akrahuhā*). Voyez donc Abū Ḥanīfa, il a fait un livre (*waḍaʿa kitāba*n), puis vint Abū Yūsuf qui fit un livre, puis M. b. Ḥasan al-Šaybānī qui fit un livre. Cela n'a pas de fin (*fa-hāḏā lā nqiḍāʾa laha*u). Chaque fois que vient un homme, il fait un livre. Voyez Mālik, il fit un livre, al-Šāfiʿī, également, puis vint celui-là, c'est-à-dire Abū Ṯawr. En fait, faires des livres, c'est une innovation blâmable (*biḍʿa*). Chaque fois que vient un homme, il fait un livre et abandonne le *ḥadīṯ* de l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction de Dieu soit sur lui et ses Compagnons ». C'est cela ou à peu près qu'il a dit (mon père Ibn Ḥanbal). Il blâmait le fait de mettre par écrit dans des livres. Il n'aimait pas cela du tout. Mon père n'aimait pas le *Ǧāmiʿ* de Sufyān, il le (*i.e.* le *Ǧāmiʿ*) désapprouvait, il ne l'aimait pas du tout. Et il disait : « Qui a entendu cela de Sufyān ? ». Je ne l'ai jamais vu (*i.e.* mon père) déclarer véridique quelqu'un qui l'avait entendu (*i. e.* le *Ǧāmiʿ*) de Sufyān (*lam arahu yuṣaḥḥiḥu li-aḥadin samiʿahu min Sufyān*), et il n'acceptait pas d'entendre de quiconque un *ḥadīṯ* (écrit dans le livre de Sufyān)[98].

L'ambiguïté du mot *kitāb*, pl. *kutub*, oblige à interpréter selon le contexte ; en effet lorsqu'il est question de *kitāb*, cela peut renvoyer à des « cahiers de notes » servant d'auxiliaire à la mémoire. Dans certains cas, il peut s'agir d'un « livre » prêt pour la « publication », *i.e.* prêt à être rendu public[99]. En fait, ce qui était en cause, le plus souvent, c'est le fait de copier des carnets ou des textes écrits (*kutub*) plus développés, sans qu'il y eût eu dictée par le maître, ou audition ou récitation, c'est-à-dire mémorisation (après avoir mémorisé, l'on pouvait écrire). Telle semblait, à tout le moins, être la pratique à Coufa, celle que recommandait Zāʾida b. Qudāma a. al-Ṣalt al-Ṯaqāfī al-Kūfī (m. 161)[100]. En effet, consulté par Ḫalaf b. Tamīm (a. ʿAr. al-Tamīmī

98. Ibn Ḥanbal, *Masāʾil al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, recension de son fils ʿAbd Allāh b. A., éd. Zuhayr al-Šāwīš, al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth – Damas 1401/1981, p. 437-438, nº 1582 / meilleure édition par ʿA. Sul. al-Muhannā, I-III, 1309-1310, nº 1851. *Cf.* contre les livres et ceux qui y consignent le ḥadīṯ la recension d'Ibn Hāni' al-Nisābūrī (m. 275 à Bagdad), transmettant de ʿAbd Allāh : *Masāʾil al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, recension de Isḥāq b. Ibr. b. Hānī' al-Nīsābūrī I-II, éd. Zuhayr al-Šāwīš, al-Maktab al-islāmī, Beyrouth – Damas 1394-1400/1974-1979, II, p. 164-165, nº 1908-1913.

99. Nous renvoyons aux deux ouvrages de Gregor Schoeler qui n'ont pas tout à fait le même contenu : *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, PUF, Paris 2002, 171 p., et *The oral and the written in early Islam*, trad. Uwe Vagelpohl, éd. J. E. Montgomery, Routledge, Londres 2006, VIII + 248 p.

100. Ḏahabī, *Siyar*, VII, p. 375-378 ; Azami M. Mustafa, *Studies in early hadith literature*, American Trust Publications, Indianapolis 1978, p. 191, nº 245.

al-Kūfī, m. 213)[101] qui lui disait qu'il avait écrit 10 000 traditions (*ḥadīṯ*-s) de Sufyān, il répondit : « Ne transmets d'elles que celles que ta mémoire a retenues et ton oreille entendues (*lā tuḥaddiṯ minhā illā bimā taḥfaẓu min qalbika wa sami'a uḏunuka*) ». Ce qu'entendant, Ḫalaf jeta ces traditions qu'il avait écrites (*fa-alqaytuhā*)[102].

Mais il est une pratique intéressante pour notre sujet que l'on nous rapporte sur Sufyān : « Wakī' (b. al-Ǧarrāḥ) disait : "J'ai trouvé dans mon livre[103]" ; quant à Sufyān il révisait dans son livre, puis il venait à nous et il nous transmettait (ce qu'il avait révisé) (*fa-kāna yaḥfaẓu min kitābihi, ṯumma yaǧī'u fa-yuḥaddiṯunā*)[104] ».

Sufyān est présenté dictant de ses traditions. Selon 'Abd al-Razzāq : « J'ai vu Sufyān al-Ṯawrī [à Sanaa du Yémen] dicter à un jeune garçon (*yumlī 'alā ṣabiyyin*), lequel faisait office de secrétaire de dictée pour lui (*wa yastamlī lahu*) »[105]. Ou encore, selon Wakī'(b. al-Ǧarrāḥ)[106] : « J'ai vu Sufyān dicter quelque chose à un homme et lui dire : cela vaut mieux que si l'on te disait : je te nomme (cadi ou gouverneur) de Rayy (*hāḏā ḫayrun laka min wallaytuka l-Rayya*) »[107].

Selon un élève de Sufyān, Hišām b. Yūsuf al-Ṣan'ānī a. 'Ar. al-Anbāwī (m. 197/813), qui fut cadi de Sanaa[108] : « Sufyān vint au Yémen et demanda qu'on lui cherchât un copiste à l'écriture rapide (*sarī'a al-ḫatti*). On vint me voir et on me choisit (*fa-artādūnī*), et ce fut moi qui écrivis (*fa-kuntu katabtu*) »[109].

---

101. Ḏahabī, *Siyar*, X, p. 212-213.
102. Rāmhurmuzī, Ḥ b. ʿAbd al-Raḥmān, *ob. ca.* 370/971), éd. M. 'Ajjāj al-Khaṭīb, Dar al-Fikr, Beyrouth 1391/1971, p. 385, n° 380 ; p. 601, n° 867 ; Ḫaṭīb Baġdādī, *Kifāya*, p. 92 (1re éd., p. 70).
103. Mais le même Wakī' aurait dit qu'on ne doit pas avoir recours à un livre dont on n'a pas reçu les traditions qu'il contient sous le mode de l'audition (*lā yanẓur raǧulun fī kitābin lam yama'hu*) : Ibn Raǧab, *Šarḥ 'ilal al-Tirmiḏī*, I-II, éd. Nūr al-Dīn 'Iṭr, 1398/1978, p. 283.
104. Ḫaṭīb Baġdādī, *Kifāya*, p. 219 (1re éd. p. 164).
105. Sam'ānī, *Adab al-imlā' wa al-istimlā'*, p. 86, l. 13-17. Le passage entre crochets se trouve dans *Ḥilya*, VI, p. 370, l. 5-7.
106. Wakī' b. al-Ǧarrāḥ b. Malīḥ b. 'Adī, Abū Sufyān al-Ru'āsī al-Kūfī, m. 'ašūrā' 10 muḥarram 197/21 sept. 812 ; Ḏahabī, *Siyar*, IX, p. 140-186.
107. Abū Nu'aym, *Ḥilya*, VI, p. 370, l. 3-5. Selon une autre version « [...] je te nomme (cadi ou gouverneur) d'Ascalon et de Tyr » ; *Ḥilya*, VI, p. 369, ult.-p. 370, l. 2.
108. Ibn a. Ḥātim, *Ǧarḥ*, IX, p. 70-71, n° 271 ; Ḏahabī, *Siyar*, IX, p. 580-82 ; Mizzī, éd. Ma'rūf, XXXVI, p. 265-69, n° 6592 ; Muġlatāy, *Ikmāl*, XII, p. 154-55, n° 4957 ; Ibn 'Adī, *Kāmil*, VIII, p. 414-15, n° 2029 ; Abbott, *Studies*, II, p. 44, 55. Il fut nommé cadi par l'un des gouverneurs de Hārūn al-Rašīd, Ḥammād al-Barbarī ; Ibn Ḥanbal, *'Ilal*, II, p. 350, n° 2547.
109. Ibn a. Ḥātim, *Ǧarḥ*, IX, p. 71, l. 1-4 ; Ḏahabī, *Siyar*, IX, p. 581 ; Mizzī, *Tahḏīb*, XXXVI, p. 267.

Il faut dire que Hišām avait une solide réputation pour ce qui est de copier les traditions d'Ibn Ǧurayǧ et de Maʿmar b. Rāšid[110]. Il prêtait des manuscrits à ceux qu'il en jugeait dignes, par exemple au cadi de Sanaa, Muṭarrif[111] b. Māzin al-Ṣanʿānī[112].

Ou encore, avec le même Hišām, pour le rapport entre l'oral et l'écrit, d'après al-Faḍl b. Ziyād (al-Qaṭṭān al-Baġdādī)[113]/Abū ʿAbd Allāh (*i.e.* Ibn Ḥanbal)/ʿAbd al-Razzāq : « Lorsque Sufyān vint chez nous (au Yémen), il nous dit : "Amenez-moi quelqu'un à l'écriture légère et rapide (*yaktubu ḫafīfa l-kitābi*)". Nous vînmes donc avec Hišām b. Yūsuf. C'est lui qui écrivait, et nous nous suivions dans le livre (*huwa yaktubu wa naḥnu nanẓuru fī l-kitābi*). Lorsqu'il (Hišām) eut fini, nous avions vu le livre jusqu'au bout ; il ne nous restait qu'à le copier (*fa-iḏā fariġa, ḫatamnā l-kitāba ḥattā nansuḫahu*) »[114].

Y a-t-il ici la rétroprojection d'un usage plus tardif ou faut-il y voir une pratique en usage, tout au moins dans certains milieux, dès l'époque de Sufyān ? Il est difficile de le dire ? Mais ce qui est en cause dans la tradition ci-dessus c'est le fait qu'à l'époque d'Ibn Ḥanbal *et alii* : « La meilleure collation (*muqābala*) est celle faite au moment de l'audition, le maître et l'élève ayant en main chacun leur exemplaire (*an yamsika huwa wa šayḫuhu kitabayhimā' ḥāla l-tasmīʿi*). Il est bon que l'étudiant dépourvu d'exemplaire suive sur l'exemplaire de celui qui en est pourvu d'un, surtout s'il désire rapporter plus tard d'après ce dernier texte »[115].

Dans le même contexte, il est une autre tradition « yéménite » qui a donné de la tablature au moins à deux éditeurs, celui de Fasawi et celui de l'Histoire de Damas d'Ibn ʿAsākir. Selon Zayd b. al-Mubārak (al-Ṣanʿānī)[116] : « On dit à Abū Ṯawr, *leg.* Ibn Ṯawr (i.e. Muḥammad b. Ṯawr al-Ṣanʿānī, *ob.*

110. Abbott, *Studies*, II, p. 44 ; Azami, *Sudies*, p. 114 (Ibn Ǧurayǧ), p. 148 (ʿAbd al-Razzāq), p. 168 (Sufyān).
111. Ibn ʿAdī, *Kāmil*, VIII, p. 108-110, nº 1859, avec plusieurs versions de notre récit.
112. Pour ce récit, voir Ibn Maʾīn, *Taʾrīḫ*, II, p. 570, nº 787 (recension de Dūrī) ; al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Madkhal ilā maʿrifat al-Iklīl*, éd. et trad. J. Robson, Londres 1953, p. 39 (trad.), p. 39 (éd., l. 8 sq.).
113. *TB*, XII, p. 363, nº 6797 ; ʿUlaymī, Muǧīr al-Dīn a. al-Yumn ʿAr, *al-Manhaǧ al-aḥmad fī tarāǧim aṣḥāb Aḥmad*, I-VI, éd. ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ *et al.*, Dār Ṣādir, Beyrouth 1997, II, p. 148-149, nº 495.
114. Fasawī, [Titre] I, p. 721 ; Baġdādī, *Kifāya*, 1re éd. p. 238-239 ; 2e éd., p. 317 ; *TD*, XXXVI, p. 167 (notice sur ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī, p. 160-193, nº 4039).
115. Nawawī, a*l-Taqrīb wa l-taysīr li-maʿrifat sunan al-bašīr al-naḏīr*, éd. M. ʿUṯmān al-Ḫušt, Dār al-Kitāb al-ʿarabī, Beyrouth 1405/1985, p. 68-69 ; W. Marçais (trad. et annotations), *Le Taqrīb de en-Nawawī*, Imprimerie Nationale, Paris 1902, p. 146 ; *cf.* Ibn Ḫayr, *Fahrasat*, p. 94, l. 11-12 : *wa qurīʾa ʿalayya marratan ṯaniyatan wa anā asmaʿu wa l-šayḫu Abū Ḏarrin yanẓuru fī aṣlihi wa anā uṣliḥu fī kitābī.*
116. Mizzī, *Tahḏīb*, X, p. 104-106, nº 216. ; *TT*, III, p. 424-425 : il habita Ramla.

ca. 190/805)[117] : Ibn Hammām (i.e. ʿAbd al-Razzāq) dit : "Nous écoutions d'un bout à l'autre la dictée de Sufyān ; une fois achevée, il ne nous restait qu'à l'écrire (*kunnā naḫtamu ʿalā imlāʾi Sufyān ḥattā katabnāhu*)". Il dit (*i.e.* Ibn Ṯawr) : Ibrāhīm[118] a dit : "Je ne l'ai pas vu (*i.e.* ʿAbd al-Razzāq) chez Sufyān, mais je l'ai vu après qu'il fut sorti de chez Sufyān, et j'ai remarqué qu'il était rasé (*wa rayʾtuhu maḥlūqan*). Je demandai : qu'arrive-t-il à Ibn Hammām (ʿAbd al-Razzāq) pour qu'il se soit rasé ? On répondit qu'il avait été malade, mais qu'il était rétabli de sa maladie (*fa-naqaha min maraḍihi*), ce pour quoi il s'était rasé la tête. C'est ce que font les gens de cette région. Si un homme est malade, il considère qu'il doit se raser la tête, après quoi il sort" »[119].

Zayd dit : on dit à Ibn Ṯawr : ʿAbd al-Razzāq dit : « J'ai appris jusqu'au bout les traditions de Sufyān sous le mode de l'audition, elle eut lieu en compagnie de Hišām b. Yūsūf ; une fois cela achevé, j'ai copié (ce que j'avais entendu) (*ḫatamtu ʿalā samāʿī min Sufyāna, samiʿtuhu maʿa Yūsufa bni Hišāmin ; fa-ḫatamtu ʿalayhi ḥatta nasaḫtuhu*) »[120].

Dans la version rapportée par Ibn ʿAsākir, juste avant cette tradition, il y a deux lignes de Yaʿqūb al-Fasawī qui sont absentes du texte édité de son *K. al-Maʿrifa wa al-taʾrīḫ*, tout au moins de sa notice sur Sufyān : « Yaʿqūb (al-Fasawī) nous a rapporté, il a dit : Zayd b. al-Mubārak a dit : Sufyān est venu à Sanaa pour faire du commerce, et il a acheté de l'argent. Il y est demeuré quarante-trois jours. »[121]. Mais on trouve cette tradition *infra* chez Fasawī[122].

Puis la tradition ci-dessus traduite est donnée dans une version légèrement différente, mais éclairante : Zayd : Abū Ṯawr, *leg.* Ibn Ṯawr[123] a dit que ʿAbd al-Razzāq dit : « Mon audition [des traditions] de Sufyān s'acheva

---

117. *Leg.* : Ibn Ṯawr, non « Abū Ṯawr ». Il s'agit bien, en effet, du maître de Zayd b. al-Mubārak, à savoir a. ʿAl. M. b. Ṯawr al-Ṣanʿānī ; Ibn a. Ḥātim al-Rāzī, *Ǧarḥ*, VII, p. 217-218, nº 1208 : il transmit des traditions, entre autres, d'Ibn Ǧurayǧ et Maʿmar b. Rāšid ; Ibn Ḥibbān, *Ṯiqāt*, IX, p. 57, qui seul donne une indication sur sa date ; Ḏahabī, *Siyar*, IX, p. 302 ; *TT*, IX, p. 87. En Fasawī, I, p. 179, où Zayd b. al-Mubārak transmet de lui, l'éditeur l'a bien identifié, cette fois ; *cf.* p. 418, l. 11 ; p. 434, l. 5 ; p. 507 : Zayd b. al-Mubārak/M. b. Ṯawr/Maʿmar ; p. 713, l. 13 ; II, p. 223 sq. Il ne saurait être Abū Ṯawr Ibrāhīm b. Ḫālid b. a. al-Yamān al-Kalbī al-Baġdādī, l'un des élèves de Šāfiʿī (m. 240), ainsi que le pense de manièr erroné l'éditeur de *TD*, XXXVI, p. 168, n. 1.

118. Abū Muḥammad Ibrāhīm b. Ḫālid b. ʿUbayd al-Qurašī al-Ṣanʾānī al-Muʾaḏḏin, qui fut élève de Sufyān et de Muḥamad b. Ṯawr. Il fut muezzin à Sanaa soixante-dix années durant.

119. Fasawī, *K. al-Maʿrifa*, I, p. 721-22 ; *TD*, XXXVI, p. 168, l. 2-6.

120. Fasawī, *K. al-Maʿrifa*, III, p. 16, l. 3-6.

121. *TD*, XXXVI, p. 167-168.

122. Fasawī, *K. al-Maʿrifa*, II, p. 16, l. 2.

123. L'éditeur a corrigé « Ibn Ṯawr » qui se trouve dans le ms. en « Abū Ṯawr », mais il a eu tort. Il faut lire Ibn Ṯawr.

(*ḫutima ʿalā samāʿī min Sufyān*) ; je les avais entendues de lui (de Sufyān) avec Hišam b. Yūsuf, puis je les copiai (*samiʿtuhu maʿa Hišāmi bni Yūsufa ḥattā nasaḫtahu*) (la suite comme précédemment : qu'arrive-t-il...) »[124].

Salama b. Šabīb (al-Mismaʿī al-Nīsābūrī al-Makkī, m. ram. 247)[125] demanda à Ibn Ḥanbal lequel des deux il préférait ʿAbd al-Razzāq ou Hišām b. Yūsuf. Il répondit que c'était ʿAbd al-Razzāq[126]. Mais Salama lui fit remarquer qu'il avait entendu ce dernier dire : « Hišām écrivait pour nous chez al-Ṯawrī et nous suivions dans le livre, et lorsqu'il avait fini, nous avions retenu le livre (*ḫutima l-kitābu*) ». Ibn Ḥanbal lui dit qu'il arrive qu'un homme suive avec un autre dans le livre, mais il est plus savant dans le *ḥadīṯ* que l'autre (*al-raǧulu rubbamā naẓara maʿa l-raǧuli fī l-kitābi wa huwa aʿlamu bi-l-ḥadīṯi minhu*) »[127].

Conclusion

Dans cette contribution nous avons eu recours à une méthode souvent analytique, avec une préférence pour des textes qui ont été traduits ici pour la première fois de l'arabe, avec de nombreux passages en translittération. Cela nous a paru nécessaire, dans la mesure où l'étude de la terminologie de l'enseignement et de la transmission dans l'islam/Islam ancien demeure souvent peu précise et trop peu historique. Il est difficile dans ce genre d'entreprise de ne pas tomber dans le piège des rétroprojections que les savants musulmans d'époques postérieures font sur le passé, voulant justifier leurs propres pratiques par la plus lointaine antiquité possible. Cela dit nous avons pu constater combien certains jugements d'Ibn Ḥanbal notamment sur le *Ǧāmiʿ* de Sufyān trahissaient une gêne. Cet embarras de ce grand censeur plaiderait plutôt en faveur d'une certaine historicité de pratiques d'enseignement et de transmission qui étaient en usage à Coufa et dans le milieu sufyanite en général, notamment au Yémen et à La Mecque.

124. *TD*, XXXVI, p. 168, l. 2-6.
125. Abū Nuʿaym, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, I, p. 336-337 ; Mizzī, *Tahḏīb*, éd. Maʿrūf, XI, p. 284-287, nº 2455 ; Ḏahabī, *Siyar*, XII, p. 256-258.
126. ʿAbd Allāh demanda à son père Ibn Ḥanbal si Hišām b. Yūsuf était supérieur (*fawqa*) à ʿAbd al-Razzāq. Il répondit qu'il était plus âgé et qu'il écrivait pour eux chez Sufyān al-Ṯawrī, « cela dit, Hišām était un homme comme Dieu veut qu'il soit » ; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal*, II, 350, nº 2545.
127. *TD*, XXXVI, p. 168, l. 9-13.

AVANT ABŪ JA'FAR AL-ṬŪSĪ, UN AUTRE PLAGIAIRE DE RUMMĀNĪ : IBN FŪRAK ?

Daniel Gimaret

École Pratique des Hautes Études

L'œuvre du théologien ash'arite Ibn Fūrak (m. 406/1015) aura tenu dans mes travaux une place de choix. Qu'on me permette de rappeler, d'une part, mon édition de son *Mujarrad* (Beyrouth, 1987), exposé détaillé des thèses de son maître Ash'arī, ouvrage, donc, d'une importance capitale, jusque-là inexploité (voir mon article dans *Arabica* XXXII/1985) et principale source de ma *Doctrine d'al-Aš'arī* (Paris, 1990) ; d'autre part, mon édition de son célèbre *Mushkil al-ḥadīth* (Damas, 2003), première édition intégrale et première édition critique. À quoi s'ajoute mon réexamen, à la lumière du *Mujarrad*, de la liste établie par le même Ibn Fūrak des livres d'Ash'arī et parvenue jusqu'à nous grâce au *Tabyīn* d'Ibn 'Asākir (*Journal asiatique* 1985). Il était donc normal que mon attention se porte aussi sur ce manuscrit d'Istanbul signalé par Sezgin I/611 : Feyzullah 51 (et non 50), 229 ff (et non 200), et censé contenir la troisième partie (*al-thālith*), en fait la dernière, de son *Tafsīr al-Qur'ān* (sourates 23 à 114). C'est ce document que je me suis employé, ces dernières années, à déchiffrer et transcrire.

Disons-le tout de suite : ce texte est décevant, du moins pour quiconque y chercherait quelque éclairage ou complément d'information sur la doctrine ash'arite. Non seulement le nom d'Ash'arī n'y est jamais cité, non plus que celui d'aucun autre théologien de quelque bord qu'il soit (les seuls noms propres mentionnés tout au long sont ceux des autorités traditionnellement invoquées – par Ṭabarī entre autres – en matière d'exégèse coranique : Ibn 'Abbās, Ḥasan, Qatāda, etc.), mais il n'y est pratiquement jamais question de théologie. Pour 90 % de son contenu, grossièrement parlant, le commentaire est de nature exclusivement philologique : définitions de noms, d'adjectifs qualificatifs, de verbes, et ceux-ci toujours sous le mode du *maṣdar*, avec éventuellement déclinaison des autres modes : accompli, inaccompli, participe actif ; ou bien il s'agit de savoir comment comprendre tel groupe de mots, tel fragment de verset. Hors du champ philologique dominant, les

questions soulevées touchent le plus souvent à l'histoire : à qui ou à quoi est-il fait allusion dans tel verset, à propos de qui ou de quoi tel verset a-t-il été révélé ? Enfin, à intervalles réguliers, l'auteur ne manque pas d'évoquer le problème des lectures (*qirā'āt*) et les divergences dont elles ont été l'objet.

Cela dit, la présentation de l'ouvrage est, quant à elle, tout à fait inattendue, et j'ignore s'il en existe d'autres exemples. Systématiquement, sur chaque séquence du texte coranique (jamais, du reste, reproduite *in extenso*, l'auteur n'en cite chaque fois que le début et la fin), le commentaire proprement dit est précédé d'une introduction intitulée « Question » (*mas'ala*) censée énumérer la liste des termes ou passages à éclaircir dans la séquence considérée. Puis, évidemment d'une tout autre ampleur, vient la réponse (*al-jawāb*) apportant, plus ou moins dans le même ordre, les explications demandées. Précisons que chaque fois, dans le manuscrit, les mots *mas'ala* et *al-jawāb* sont écrits en gros caractères.

Tout au long, chapitre après chapitre, la formule employée est invariablement reprise : « Question : s'il interroge (i.e. le lecteur ou l'auditeur) au sujet de Sa parole – qu'Il soit exalté ! – (ici premier verset de la séquence concernée) jusqu'à (fin de la séquence ou début de la séquence suivante, ou encore, le moment venu, la fin de la sourate) et dit : qu'est-ce que… et qu'est-ce que… et que signifie… (puis, la liste des questions étant close), la réponse est… ».

Voici par exemple la série de questions auxquelles est supposé donner lieu le début de la sourate *al-qaṣaṣ* (28, 1-10) {*ṭsm / tilka āyātu l-kitābi l-mubīn / natlū 'alayka min naba'i Mūsā wa Fir'awna bi-l-ḥaqqi li-qawmin yu'minūn/…*} :

> *mā l-bayān wa mā l-tilāwa wa mā l-naba' wa mā l-ḥaqq wa mā l-īmān wa mā ma'nā {al-mubīn} wa mā ma'nā {'alā fī l-arḍi} wa mā l-tamkīn wa l-ḍamīr fī {minhum mā kānū yaḥḍarūn} ilā mādhā ya'ūd wa mā l-ḥidhr wa mā l-khawf wa mā l-yamm wa mā ma'nā {fārighan} wa mā ma'nā {in kādat la-tubdī bihi}.*

J'ai dit plus haut : texte décevant. Oui certes pour qui s'intéresse à l'histoire des doctrines et y chercherait en vain, ou presque, des éléments de cette sorte. Mais certainement non pour qui s'intéresse aux questions de vocabulaire. Il y a là en particulier une masse phénoménale de définitions (*ḥudūd*) qu'il serait tentant de réunir en un dictionnaire de langue arabe. Mais cette impressionnante mine linguistique, encore conviendrait-il d'en connaître l'authentique élaborateur, et celui-ci, du moins pour l'essentiel, n'est certainement pas Ibn Fūrak mais bien plutôt celui qu'il a pillé sans vergogne, l'illustre lexicographe 'Alī b. 'Īsā al-Rummānī (m. 384/994). En voici la preuve, hélas indirecte.

Le manuscrit d'Istanbul n'est pas de lecture facile, d'un *naskhī* sommaire, « minimaliste », souvent indéchiffrable sans une aide extérieure. J'ai donc très vite eu recours aux autres commentaires coraniques à ma disposition, dont, en particulier, le *Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* du savant imamite Abū Ja'far

al-Ṭūsī (m. 459/1067). Quel ne fut pas alors mon étonnement quand, dès les premiers folios, je me rendis compte que des passages entiers du manuscrit se trouvaient mot pour mot sous la plume (pour ainsi parler) de l'auteur du *Tibyān* ! Les exemples sont évidemment innombrables. En voici quelques-uns tirés précisément du commentaire de 28, 1-10 mentionné plus haut. Sur l'explication d'*al-bayān*, la réponse est ainsi libellée : *al-bayān iẓhār al-ma'nā li l-nafs bimā mayyazahu min ghayrihi li-annahu min « abantu kadhā min kadhā » idhā faṣaltuhu minhu*. Or cette même définition se retrouve quasi littéralement dans le *Tibyān* sur 28, 2-3. Et pareillement pour la définition d'*al-tilāwa* : *al-ityān bi l-thānī ba'd al-awwal fī l-qirā'a*. Et encore sur *al-naba'*, défini comme *al-khabar 'an mā huwa 'aẓīm al-sha'n* (Ṭūsī dit : *a'ẓamu sha'nan min ghayrihi*). Cela étant, j'ai montré jadis à propos du *Tibyān* (dans *Une lecture mu'tazilite du Coran*, Louvain-Paris 1994, p. 23), à partir d'une comparaison minutieuse avec le manuscrit de Rummānī conservé à la Bnf, que « selon toute apparence, ce commentaire n'est en grande partie qu'un plagiat pur et simple de 'Alī b. 'Īsā al-Rummānī ». Si tel est bien le cas, nous pouvons en dire autant du manuscrit d'Istanbul.

Je reconnais certes qu'un tel raisonnement relève plutôt d'un syllogisme, et qu'il vaudrait mieux disposer d'une preuve directe, par confrontation avec le texte même de Rummānī. Malheureusement, à en croire Sezgin VIII 113 (peut-être dépassé sur ce point aujourd'hui), les manuscrits recensés du *Tafsīr* de Rummānī (son véritable titre étant *al-Jāmi' fī 'ilm al-Qur'ān*) ne vont pas au-delà du 12e *juz'* conservé à la mosquée al-Aqṣā de Jérusalem (201 ff et non 150). Grâce à l'obligeance de l'Institut dominicain du Caire, en la personne de son bibliothécaire René-Vincent du Grandlaunay (à qui je redis mes vifs remerciements), j'ai pu obtenir une copie du microfilm de ce 12e *juz'* disponible à l'Institut des manuscrits arabes. J'espérais qu'au moins il déborderait sur la sourate 23. À ma grande déception, il ne couvre que les sourates 14 à 18 (où, soit dit en passant, j'observe que là encore Ṭūsī recopie Rummānī).

Un élément supplémentaire, au demeurant, atteste la proximité du commentaire d'Ibn Fūrak (ou du présumé tel) avec celui de Rummānī, à savoir le système de questions et réponses, qui n'a pas son équivalent chez Ṭūsī, mais qui en revanche, chez Rummānī, est constamment présent, sauf qu'à la différence d'Ibn Fūrak, au lieu qu'à chaque nouveau chapitre une pluralité de questions y soient mises ensemble pour être suivies de la série des réponses correspondantes, le couple question-réponse y apparaît toujours de façon ponctuelle, dans le courant du texte. Ainsi lit-on, au fil du commentaire de 15, 1-2 *{alr tilka āyātu l-kitābi wa qur'ānin mubīn / rubbamā yawaddu lladhīna kafarū law kānū muslimīn}*, d'abord sur *mubīn* : *yuqāl mā l-ibāna, al-jawāb iẓhār al-ma'nā li l-nafs...* (voir ici plus haut sur 28,2) ; puis plus loin sur *yawaddu : yuqāl mā l-wudd, al-jawāb al-tamannī* ; plus loin encore sur *muslimīn* : *yuqāl mā aṣlu l-islām, al-jawāb i'ṭā' al-shay' 'alā kamāl salāma* (*cf.* Ṭūsī sur 3, 19). Par ail-

leurs, il n'est pas impossible qu'Ibn Fūrak ait retenu de Rummānī des passages que Ṭūsī aura laissés de côté. Ainsi, sur 28,3, suite à sa définition d'*al-naba' – al-khabar 'an mā huwa 'aẓīm al-sha'n* – il ajoute (ce qui n'est pas dans le *Tibyān*) : *wa 'iẓam al-sha'n 'alā thalāth marātib 'iẓam al-sha'n fī a'lā marātib, wa 'iẓam al-sha'n fī adnā l-marātib wa 'iẓam al-sha'n fī l-wasā'iṭ*.

J'ai parlé jusqu'ici d'Ibn Fūrak, me fiant à l'inscription liminaire du manuscrit d'Istanbul qui lui attribue formellement la paternité de l'ouvrage. Mais est-ce vraiment le cas ? Je ne puis conclure ce bref article sans au moins soulever la question. Il ne s'agit pas d'un problème de fond. Dans les rares et courts passages où l'auteur prend position en matière de théologie, il se présente sans équivoque comme un adversaire des *mu'tazila*, qu'il appelle aussi *qadariyya* comme le font volontiers les auteurs ash'arites. Il affirme, concernant les *ṣifāt*, la réalité des attributs « entitatifs » (Dieu est puissant, savant, non par Lui-même mais du fait d'une puissance, d'une science éternelle comme Lui). Et s'agissant de la Volonté divine, il soutient qu'elle s'étend à tout ce qui existe, le mal comme le bien. Tout cela, incontestablement, prêche pour l'authenticité. Peut-être même peut-on faire état, ici ou là, d'indices plus précis dans ce sens. Parmi les livres d'Ibn Fūrak qui nous ont été conservés, il en est un, de dimensions modestes, intitulé *kitāb al-Ḥudūd fī l-uṣūl*. Ce court traité, qui n'est pas, comme l'a cru Sezgin, un précis de droit ḥanafite mais un lexique du vocabulaire théologique et juridique, a été savamment édité et commenté par Muḥammad al-Sulaymānī (Beyrouth 1999). Or à plusieurs reprises, dans ses notes de bas de page, Sulaymānī fait le rapprochement entre telle définition du *k. al-Ḥudūd* et telle formule comparable présente dans le *Tafsīr*. Un exemple particulièrement frappant (*Ḥudūd* p. 83) est la définition de *qadīm* (*Tafsīr* sur 46,11) dont le libellé très caractéristique (*al-mawjūd 'alā sharṭ al-taqaddum*) rappelle mot pour mot une citation du *Mujarrad*.

Mais c'est la forme qui inspire le doute. J'ai dit comment, sur chaque sourate ou fragment de sourate, l'auteur énumère d'abord une série d'interrogations, qu'il fait suivre, en principe dans le même ordre, de la série des réponses appropriées. Au départ, en général, cet ordre est à peu près respecté. Mais souvent, plus on avance dans les réponses, plus les choses s'embrouillent. C'est que lesdites réponses ne sont pas univoques, il y a par exemple, sur tel ou tel point, l'interprétation d'Ibn 'Abbās, celle de Ḥasan, celle de Qatāda, etc, d'autres encore dont les tenants ne sont pas nommés. Il arrive certes que l'auteur regroupe, comme il se doit, ces voix discordantes. Mais il arrive aussi, et beaucoup plus souvent, qu'il les éparpille, entremêlées à d'autres, elles aussi éparpillées, concernant telle ou telle autre des questions posées, tout cela en quelque sorte déversé en vrac, en une succession de *wa qīla... wa qīla... wa qīla...* dépourvue de toute logique. Comment un esprit aussi distingué qu'Ibn Fūrak, l'homme qui, par exemple, a composé la

superbe préface du *Mushkil al-ḥadīth*, a-t-il pu se laisser aller à un tel relâchement ? Tout est possible, bien sûr. La prudence imposait néanmoins, comme je l'ai fait, d'ajouter à mon titre un point d'interrogation.

L'ÉTHIQUE DES IKHWĀN AL-ṢAFĀ' DANS SON RAPPORT AU CORAN

Geneviève Gobillot

Université de Lyon

Plusieurs études récentes témoignent d'un intérêt grandissant à l'égard de la place du Coran dans les *Épîtres des Frères de la pureté*. Nous mentionnerons en particulier l'article de Carmela Baffioni : « Uso e interpretazioni di versetti coranici nel Ep. 42 degli Ikhwān al-Ṣafā' » (2005) qui propose un certain nombre d'outils méthodologiques en vue d'évaluer la nouveauté et l'originalité du commentaire coranique des Ikhwān[1] ; la thèse de Omar Ali-de-Ungaza « The use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren », soutenue la même année, qui recense plus de neuf cents citations coraniques[2] ; enfin l'ouvrage de Yves Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*[3]. Ces recherches sont, dans leur ensemble, consacrées à l'examen de versets issus en majorité des sections III et IV, qui portent sur l'âme et sa survie, ainsi que sur les religions, la métaphysique et la spiritualité. Ce seront aussi les plus fréquemment citées ici[4].

L'objet de la présente contribution, qui permet de rendre hommage aux travaux de Guy Monnot conjointement dans trois domaines – études ismaéliennes, commentaire coranique et rapprochement christianisme/islam –,

1. *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani,* a cara di B. M. Amoretti e L. Rostagno, *Studi Orientali* 10 (1991), p. 57-70. Je remercie l'auteure de m'avoir aimablement fait parvenir un exemplaire de cet article, ainsi que de sa contribution : « *Ibdā'* :Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* », *dans* O. Ali-de-Ungaza, dir., *Fortresses of the Intellect – Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary,* I. B. Tauris – Institute of Ismaili Studies, Londres 2011, p. 213-226.
2. University of Cambridge, n° 504093, 2005. L'auteur a annoncé la publication prochaine de cette recherche sous le titre de *A Philosophical Reading of Scripture : The Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren*.
3. Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafā'*, Paris 2006 (« Textes et travaux de Chrysopraxis » 9).
4. Le texte arabe sur lequel nous avons travaillé est l'édition de Beyrouth, 1957, en quatre volumes.

est de mettre en lumière les coïncidences remarquables qui existent entre certaines lectures coraniques des Ikhwān et celles qui résultent de l'approche à la fois intra et intertextuelle[5] à laquelle nous œuvrons depuis une douzaine d'années[6]. Au cours de l'avancement de ces travaux, il nous est en effet apparu que les auteurs des *Rasā'il* comptent parmi les penseurs qui ont cerné au plus près les principales règles de composition du texte sacré dans leur rapport au sens et proposé grâce à cela des solutions pour la compréhension de passages et de versets à propos desquels il a toujours été difficile d'établir un consensus. Nous montrerons aussi qu'ils se sont efforcés, dans la droite ligne de ces démarches exégétiques, de conformer le plus fidèlement possible leur doctrine aux valeurs et aux principes fondamentaux du Coran en les distinguant, voire en les désolidarisant de contenus, à leurs yeux circonstanciels, qui les côtoient dans la Vulgate.

Comme l'a remarqué Cécile Bonmariage, le contexte historique de la composition des *Rasā'il* a certainement favorisé l'intérêt des Frères à l'égard de l'éthique, le IV^e^/X^e^ siècle ayant été celui de l'épanouissement de cette discipline dans le monde musulman en raison des traductions des textes de l'Antiquité effectuées au siècle précédent[7]. Il importe cependant de montrer ici que leurs options dans ce domaine sont avant tout conformes à celles du Coran qui, elles-mêmes, ne présentent aucune contradiction fondamentale avec les grandes lignes de la pensée morale des philosophes grecs. Ils les ont déclinées dans les *Épîtres* selon plusieurs registres, en particulier à deux niveaux, que l'on pourrait appeler « éthique divine » et « éthique humaine ». La première correspond à la définition, qu'ils ont élaborée en substance à partir du texte coranique, de la sagesse qui régit la création

5. Il s'agit dans la perspective qui est la nôtre à la fois d'une lecture du Coran par le Coran et d'une réflexion tenant compte d'un large contexte (juif, chrétien, judéo-chrétien, manichéen, gnostique en particulier) à la fois scripturaire (biblique et parabiblique), et de littérature religieuse (théologie). Les traductions du Coran citées ici, sauf lorsque leur provenance est signalée, sont celles auxquelles nous avons abouti par le biais de cette méthode.

6. Parmi nos publications sur le sujet : « Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen » (Les grandes lignes de la théologie du Coran), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Schlaglichter : Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008 (« Inâra 3 »), p. 320-370 ; « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoclementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo clémentins), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Vom Koran zum islam*, Berlin 2009 (« Inâra 4 »), p. 397-482 ; « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib Quelques coïncidences entre contexte culturel et localisation géographique dans le Coran », C. A. Segovia, B. Lourié, dir., *The Coming of the Comforter. When, Where and to Whom ? Studies on the rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway 2012 (« Orientalia Judaica Christiana » 3), p. 3-90.

7. En particulier l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, la *République* de Platon et les textes de Galien. Voir « De l'amitié et des Frères : l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', présentation et traduction annotée* », *Bulletin d'études orientales* LVIII (septembre 2009), p. 315-350, p. 320.

et détermine les voies grâce auxquelles, en s'élevant vers leur Seigneur, les hommes sont appelés à ressusciter pour une éternité heureuse. La seconde concerne les comportements qu'il leur est recommandé, selon la même optique, d'adopter à l'égard de leurs semblables, et plus largement de tous les êtres vivants, ainsi que les choix qui, sur les plans moral et spirituel, mais aussi philosophique et théologique, leur permettent de comprendre les desseins de Dieu en leur faveur et de s'y conformer, en appréhendant de manière juste les messages contenus, en particulier, dans les Livres sacrés.

Pour mieux éclairer ces questions, nous commencerons par exposer la situation et les opinions du groupe que les Ikhwān présentent comme le contre-exemple le plus remarquable à ces divers niveaux, en d'autres termes les personnages les plus éloignés de l'éthique coranique dont eux-mêmes se réclament : les « dialectiqueurs » (*mujādala*)[8], parmi leurs adversaires qui se disaient savants en matière religieuse.

L'anti-modèle éthique par excellence

La description la plus détaillée de ces « disputeurs » (*muḥāsima*)[9] figure dans la quatrième section des *Rasā'il*, au chapitre intitulé : « La récompense des vertueux », qui marque la fin de la première épître de cette section, quarante-deuxième de l'ensemble du recueil, consacrée aux « Points de vue des religions sur les sciences initiatiques divines et sur celles de la Loi ». Il est tout entier consacré à la critique de ces personnages, dont on comprend qu'il s'agit de théologiens (*mutakallimūn*), sans doute en majorité sunnites d'après le contexte des *Rasā'il*[10], et qui se vouent à la polémique, cette prise de position indiquant par elle-même, selon les Frères, qu'ils figurent parmi les moins évolués et les moins cultivés de leur catégorie.

Leurs caractéristiques consistent à être profondément ignorants, à ne faire aucun effort d'approfondissement et à être animés d'une foi chancelante. Ce sont les plus méchantes gens qui existent, les plus ingrats, les plus hypocrites et les plus malfaisants. Ils s'acharnent contre les vrais religieux et les pieux fidèles en les accusant d'incrédulité et de perversion. Ils veulent

8. Selon l'expression de Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*, p. 147.
9. Autre traduction de ce spécialiste, *ibid*.
10. C'est également l'opinion de Marquet, *Ibid*. C. Bonmariage rappelle que les *Rasā'il* font de nombreuses allusions à « ces faux savants qui parlent de diverses choses complexes alors qu'ils ignorent la base de toute science, c'est-à-dire leur propre personne, tel un affamé qui nourrirait les gens, ou quelqu'un qui, étant malade lui-même, prétendrait soigner les autres, selon l'image donnée dans l'Épître 48 ». Elle précise que les exemples choisis dans l'Épître 45 indiquent qu'il s'agit en tout premier lieu de ceux qui s'adonnent au *kalām,* tandis que d'autres passages (tome 1, p. 157, Ép. 3) permettent de penser qu'il pourrait s'agir également des gens de droit (légalistes, *fuqahā'*). Voir « De l'amitié et des Frères », p. 318-319 et note 30.

s'imposer dans le domaine de la pensée, alors qu'ils ne savent rien de celui des sensations. Ils se lancent dans des démonstrations et des syllogismes, alors qu'ils ne connaissent pas même les mathématiques élémentaires. Ils discourent sur les choses divines, alors qu'ils ne connaissent pas seulement les lois naturelles. Ils rejettent l'utilité de toutes les sciences et refusent de traiter de quelque question que ce soit nécessitant une véritable recherche. Ils meurent finalement dans leur état d'ignorance (C 25, 44) « Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore »[11]. Or, malgré leur ignorance, ces gens prétendent sauver l'islam et soutenir la religion.

Les Ikhwān constatent qu'en dépit de cette allégation, jusqu'à nos jours nul n'a jamais rapporté qu'un juif se soit tourné vers la Vérité grâce à eux, qu'un chrétien se soit converti à l'islam, ni qu'un mage ait adopté leurs points de vue. Tous ces gens restent au contraire encore plus attachés à leurs croyances quand ils voient ces disputeurs : leur superficialité concernant les règles religieuses, leurs oppositions et leurs divergences, l'inimitié qu'ils entretiennent entre eux, les malédictions qu'ils prononcent les uns à l'encontre des autres. Ils illustrent la parole de Dieu « Chaque fois qu'une communauté est entrée, elle a maudit sa sœur » (C 7, 38)[12]. Le contexte coranique immédiat de ce verset indiquant qu'il s'agit des communautés qui se maudissent mutuellement lorsqu'elles sont introduites en Enfer, le lecteur est invité à comprendre que les Ikhwān vouent ici de façon allusive ces pseudo-théologiens au Feu de la Géhenne.

Le texte se termine ainsi :

> Sache que si tu passes en revue toutes les catégories de gens, représentant toutes les religions et toutes les tendances, toutes les sciences et toutes les industries, tous les commerces et tous les métiers, tu ne trouveras personne qui manifeste tant de haine et d'inimitié, tant de rancœur et de malédictions que ce que tu trouves parmi les gens de cette catégorie de disputeurs. En effet, tu peux les voir s'accuser mutuellement d'incrédulité et s'exécrer les uns les autres. Chacun d'eux veut s'emparer des biens de son adversaire, l'accuse d'athéisme et l'expédie dans un Enfer éternel. Ils dégoûtent les savants de rechercher la science et les éloignent de la quête de la connaissance, parce que lorsque les gens les voient dans la situation qui est la leur, cet exemple les dissuade d'étudier et d'inviter qui que ce soit à le faire. Ils sont comme un chien dans une écurie, qui ne mange pas et empêche les chevaux de se nourrir, de sorte qu'il finit par mourir en les entraînant avec lui dans sa destruction et sa perte. On rapporte d'après al-Ḥusayn Ibn ʿAlī : « Ô vous les savants du mal, vous êtes assis à la porte du Paradis. Vous ignorez tout, mais vous vous attribuez sans hésitation ce Paradis et ne laissez personne d'autre se trouver à égalité avec vous pour y entrer ». Ainsi, lorsque

11. Ikhwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ* [dorénavant *Rasāʾil*], t. 3, p. 536.
12. *Ibid.*, p. 537.

> les gens les considèrent et voient leurs caractéristiques que nous avons mentionnées, ils se méfient d'eux. Ils sont en effet les ennemis des savants, ils s'opposent aux hommes pieux et se présentent comme les adversaires des Frères de la pureté. Leurs attitudes et leurs mœurs sont celles des démons et leur puissance est celle de l'Antéchrist. Leur langue est empêtrée, leur cœur aveugle, leur expression empruntée. Ils ignorent le sens des choses. Ils prétendent disputer avec les savants et se confronter aux sages. Mais ils ne connaissent aucune sagesse, ne respectent aucune Loi sacrée et argumentent au moyen des versets des Livres divins, alors qu'ils en doutent et suivent ce qui en eux est ambigu (*mutashābih*), en laissant de côté la science de ce qui est organiquement clair (*muḥkam*). À cet égard Dieu les a décrits en disant (C 3, 7) : « Il est celui qui a fait descendre sur vous le Livre. Il comporte des versets organiquement clairs qui sont la mère du Livre [...] »[13]
>
> [...] Si tu veux être bien guidé, devenir guide à ton tour et suivre le chemin de la religion pure et de la voie des anciens, agis selon les règles de la Loi, selon l'héritage de la prophétie et les indications des Sages, abandonne les approches vulgaires et les mauvaises mœurs, tiens-toi éloigné des actes répréhensibles et des opinions corrompues et étudies la science, toute science quelle qu'elle soit : sagesse, Loi religieuse, mathématique, science naturelle ou science divine[14].

Ce passage d'une portée essentielle récapitule, à travers trois citations emblématiques du Coran, la quasi-totalité du programme éthique des Frères dans son rapport à leur enseignement métaphysique.

Le premier point consiste à ne faire aucune différence *a priori* entre les monothéismes, ni même entre tous les groupes humains quels qu'ils soient. Cette attitude est illustrée par le fait que dans ce texte, les théologiens mis en cause, bien qu'ils se disent musulmans, sont comparés à des adeptes de toutes les religions et à des personnes issues de tous les milieux et de toutes les couches de la société. En dépit de leur revendication de rattachement à l'islam et de leur prétention à la science théologique, ils remportent la palme de la méchanceté, de l'hypocrisie, de l'ignorance et de l'égarement face au reste du monde. C'est cette caractéristique que souligne la citation du verset (C 25, 44) : « Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore ». Alors que traditionnellement la plupart des commentateurs ont estimé qu'il s'adressait à des individus tombés symboliquement dans une condition animale en raison de leur refus de l'islam[15], l'acception qui lui

13. *Ibid*., p. 538.
14. *Ibid*.
15. Le lien entre ce thème de la chute dans une certaine forme d'animalité et l'idée de perte de la tendance religieuse naturelle qui représenterait l'Islam, figure dans plusieurs variantes des traditions prophétiques relatives à la *fiṭra*, qui, transposant cette notion théologique coranique d'ordre général au niveau des appartenances religieuses, comparent les enfants des non musulmans à des animaux mutilés par leurs parents eux-

est conférée ici englobe tous les hommes sans distinction d'appartenance religieuse. Il semblerait que les Frères aient choisi ce verset relatif à l'animalisation de l'homme de préférence à d'autres, comme par exemple (C 7, 179) ou (C 2, 170) dans la mesure où le verset (C 25, 43), qui le précède, élargit considérablement cette définition : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? Serais-tu donc un protecteur pour lui ? ». En effet, prendre sa passion pour une divinité, psychologiquement parlant, est une faiblesse qui peut atteindre n'importe qui, quelle que soit sa croyance. Elle définit ici parfaitement ces pseudo-théologiens qui se disent musulmans et ajoutent l'ignorance à leur passion de haine et de domination des autres.

Les Ikhwān vont encore plus loin à ce sujet dans un autre passage où ils affirment que l'être humain responsable de ses actes qui se désintéresse de l'adoration de Dieu et se laisse aller à la désobéissance est inférieur, non seulement aux animaux, mais aussi aux plantes et aux minéraux. Il est au niveau le plus bas dans l'échelle des êtres, puisque le minéral peut adopter la forme (que l'on veut lui donner), alors que lui ne le peut pas, puisque l'arbre se prosterne et s'agenouille devant son Seigneur, alors que lui ne le fait pas, enfin puisque l'animal obéit à l'homme, alors que lui n'obéit pas à son Seigneur, ne le connaît pas et ne le trouve pas[16]. Ce qui compte pour les auteurs des *Rasā'il*, ce sont tous les comportements qui relèvent d'un attachement au véritable culte *(dīn)*, ce qui n'est pas selon eux le cas de ces théologiens qui restent dans le domaine de la « foi extérieure », alors que le but à atteindre est, pour tout homme, la « foi intérieure » :

> Sache ô mon frère, qu'il est deux sortes de fois : la foi intérieure et la foi extérieure [...] La foi extérieure consiste dans la proclamation orale et contient cinq éléments [...]: croire en Dieu et aux anges, à ses Livres et à ses envoyés, et au dernier jour. C'est cela la foi extérieure à laquelle les prophètes ont appelé les nations qui nient ces choses [...] Quant à la foi intérieure, il s'agit de l'intériorisation dans les cœurs de la certitude relative à la véridicité de ces choses affirmées par la langue. Ceci est le véritable sens de la foi, tandis que le croyant en l'extérieur de ces principes les proclame seulement par la langue et se distingue par là du juif, du chrétien, du sabéen et du mage, ainsi que de « ceux qui ont associé ». Par cette proclamation, il reçoit le statut de musulman pour ce qui concerne la prière, l'aumône, le pèlerinage, le jeûne et tout ce qui y ressemble comme obligations légales de l'islam et de la règle

---

mêmes, du fait que ceux-ci les initient à une religion erronée : « Tout être humain naît selon la *fiṭra* et ses parents en font un juif, un chrétien ou un mage. De même, tout animal donne naissance à un animal sain. En trouves-tu qui aient l'oreille coupée ? ». Voir à ce sujet le chapitre intitulé « Les problèmes juridiques autour des interprétations de la tradition '*kull mawlūd*' », chapitre 4 de notre ouvrage : « La conception originelle (*fiṭra*), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », *Cahiers des Études Islamologiques de l'IFAO* 18 (2000), p. 19-22.

16. *Rasā'il*, t. 4, p. 212.

> de vie (*sunna*) des musulmans. Quant à ceux dont Dieu a fait l'éloge dans ses livres et à qui il a promis le Paradis, il s'agit d'hommes qui ont atteint une certitude par l'intériorisation dans leur cœur des vérités de ces choses qu'ils proclament. La voie qui conduit à Dieu est la méditation (*tafkīr*), l'édification (*i'tibār*), le respect des conditions de la Loi et la mise en œuvre nécessaire du devoir qu'elle implique. Comme Dieu l'a dit (C 2, 214) « Pensez-vous entrer au Paradis » (alors que vous n'avez pas encore été éprouvés comme l'ont été ceux qui ont vécu avant vous, par des malheurs, des calamités et des tremblements de terre ?) »[17].

Ce dernier verset est cité de façon tronquée[18], sans doute pour mettre l'accent sur la constatation d'ordre général que l'accès au Paradis ne peut pas être obtenu sans effort, que ce soit pour faire face à diverses souffrances, comme le précise sa suite dans le Coran ou à des épreuves d'ordre psychologique, mental et intellectuel, comme celles que décrivent les Frères. En tout état de cause, il éclaire ici le verset (C 25, 44), relatif à l'animalisation de certains hommes, qui est le résultat de leur laisser-aller sans retenue à leurs passions.

Le deuxième point, qui se situe dans le prolongement direct de cette première constatation, consiste dans le refus de ces théologiens d'admettre que des personnes professant d'autres opinions que les leurs puissent avoir accès au Paradis. En leur reprochant cela, les Ikhwān se situent dans l'optique opposée, à savoir celle selon laquelle tout homme sincère peut être sauvé, quelle que soit sa religion. Ils définissent ainsi cette position :

> Nous avons montré dans la 3e épître l'opinion sur laquelle sont d'accord tous les prophètes, c'est-à-dire les douze vertus qui constituent la condition essentielle d'adhésion à la religion à laquelle ils appellent[19], même si leurs lois (*sharā'i'*) sont différentes [...] (C 42, 11) : « Suivez bien la religion, ne vous divisez pas à son propos » et (C 5, 48) « A chacun d'entre vous nous avons donné une loi et une règle et s'il avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté ».

Le rapprochement de ces deux versets indique que les Ikhwāns sont persuadés que les différences entre les communautés, voulues par Dieu lui-même, ne sont pas un obstacle à l'unité de la « religion » au sens large, c'est-à-dire que ce qu'ils ont en commun l'emporte largement sur des diffé-

17. *Ibid*., p. 67.
18. Comme l'a signalé C. Baffioni, les citations coraniques tronquées ont très certainement leur raison d'être dans la mesure où elles sont assez nombreuses pour constituer un ensemble représentant l'une des manières de prendre le Coran à témoin dans les *Rasā'il.* Voir : « Uso e interpretazioni di versetti coranici nel Ép. 42 degli *Ikhwān al-Ṣafā'* », p. 58.
19. Il s'agit des vertus énumérées dans l'Épître 47, *Rasā'il*, t. 4, p. 129-130.

rences de détail et qu'il importe que tous en aient conscience afin d'éviter de mettre l'accent uniquement sur leurs divergences et de faire ainsi naître des particularismes, des exclusions et des oppositions.

Ils concluent que la religion des prophètes est une seule et même religion[20] et évoquent dans cette optique le cas de gens noyés dans le sommeil de l'ignorance au sujet de la résurrection et de la vie future, ajoutant qu'il est du devoir de celui qui est chargé de leur rappeler la bonne voie d'être pour eux un médecin compatissant qui les soigne de la manière la plus humaine qui soit :

> Il lui incombe de leur rappeler les signes figurant dans les Livres divins et dans ce qu'ils possèdent de récits de leurs prophètes, ce qui se trouve dans les règles de leurs lois religieuses comme limites, modèles et exemples [...] ainsi que des modes d'adoration divers « selon qu'il s'agit de gens qui se réclament de la Torah, de l'Évangile ou du Coran. »[21]

Plus que cela, si ceux qui nient les sens profonds de ces questions sont des adorateurs de fausses divinités ou d'idoles, du feu, du soleil, des corps célestes ou de tout ce qui y ressemble, il existe tout de même, selon les Frères, « dans leurs livres révélés, dans les représentations de leurs temples et dans les règles de leurs lois religieuses coutumières des exemples de cela, ainsi que des allusions qui y renvoient, tout comme il y en a dans les lois des religions prophétiques. Il est seulement nécessaire que cet homme les connaisse parfaitement »[22].

Une telle position est tout à fait dans la ligne de pensée du Coran, qui remet en cause toute sorte d'élitisme et prend à témoin diverses religions et cultures, comme on va le voir. Elle implique une attitude de respect mutuel entre les adeptes des différentes croyances, ainsi que le refus de l'exercice de toute violence et de toute contrainte pour des raisons liées à la foi.

Le troisième point est relatif à la science de l'Écriture. Les dialectiqueurs sont accusés de ne rien comprendre aux messages divins pour deux raisons principales : leur corruption et leur ignorance. Ils ont des mœurs dépravées et leurs motivations, apparemment théologiques, sont en réalité des plus matérialistes, leur pensée et leur expression sont confuses à tous les niveaux en raison de leur ignorance des sciences en général et de la science métaphysique en particulier. Enfin ils ignorent les règles de lecture permettant de s'appuyer sur « ce qui est fondé en vérité » (*muḥkam*) dans les Livres divins en général, et se fient en raison de cela à « ce qui est ambigu » dans ces mêmes Livres, conformément à la description du verset (C 3, 7).

---

20. *Ibid.*, p. 178-180.
21. *Ibid.*, p. 10.
22. *Ibid.*, p. 11.

Considérons en premier lieu cette question de la lecture des textes sacrés et du Coran en particulier.

La lecture des Livres divins

Les Frères exposent sans détour des convictions concernant l'usage des Écritures qui peuvent paraître encore de nos jours révolutionnaires aux yeux de beaucoup. Tout d'abord, pour eux, le Coran ne devrait en aucun cas être le seul Livre sacré des croyants, selon une déclaration devenue célèbre : « Il convient que nos Frères ne soient ennemis d'aucune science, ne fuient aucun livre et n'adoptent fanatiquement aucune doctrine »[23].

Nous nous limiterons ici à leur position par rapport aux Livres sacrés[24] :

> Il s'agit des Livres révélés que les prophètes ont apportés, comme la Torah, l'Évangile, le Furqān et les autres textes correspondant aux feuillets (*ṣuḥuf*) des prophètes dont les significations proviennent des anges, par révélation, ainsi que ce qui s'y trouve comme secrets cachés[25].

Il est remarquable que le terme choisi par eux pour désigner le Coran ici soit *furqān*, qui correspond, comme nous l'avons exposé dans plusieurs publications[26], à la fonction de « discriminant décisif », c'est-à-dire le Livre qui permet de trancher de façon nette entre le vrai et le faux dans les Écritures antérieures en vue de permettre aux lecteurs d'accéder à la voie du salut. Nous ne reprendrons pas ici toute notre démonstration de cette question, qui peut être résumée ainsi : les versets (3, 6-7) (6) « Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant le Sage. C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre (*anzala*). (7) Il comporte des signes fondés en vérité (*muḥkamāt*) qui sont la mère du Livre et d'autres qui semblent être fondés en vérité mais ne le sont pas (*mutashābihāt*). Et nul ne connaît leur véritable disposition originelle (*ta'wīl*) si ce n'est Dieu. Et les enracinés dans la science *(ar-rāsikhūna fī-l-'ilm)* disent : "Nous y croyons ! Tout vient d'auprès de notre Seigneur et seuls ceux qui sont doués de clairvoyance en tiennent compte" », lus dans un contexte historique dans lequel de nombreux groupes, en particulier gnostiques, manichéens et judéo-chrétiens, dénonçaient la présence de péri-

---

23. Épître 45, traduite par C. Bonmariage, « l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', présentation et traduction annotée* », p. 325.
24. Puisqu'il y a selon eux quatre espèces de livres : Les livres des sages et des philosophes portant sur les mathématiques et la physique ; les livres révélés ; les livres naturels qui sont les figures des existants et les livres divins que ne touchent que les purifiés, qui sont les substances, les natures et les actions des âmes. *Rasā'il,* Épître 45, citée par C. Bonmariage, « l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', présentation et traduction annotée* », p. 326.
25. *Rasā'il*, t. 4, p. 42.
26. Voir par exemple : G. Gobillot, « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir », dans *Id.*, éd., *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, 2010, p. 51-87.

copes erronées dans la Bible[27], peuvent être compris comme suit : il y a dans les Écritures des éléments fondés en vérité (*muḥkamāt*) (à savoir le Coran tout entier dans la mesure où il est à l'intérieur de la mère du Livre (*umm al-kitāb*)[28] elle-même entièrement fondée en vérité (*muḥkama*) et une partie des Écritures qui lui sont antérieures) et des éléments qui semblent seulement fondés en vérité mais ne le sont pas (*mutashābihāt*) (une autre partie des Écritures antérieures). Les hommes dont le cœur est malade tentent de trouver par eux-mêmes la disposition originelle de ces derniers, mais les enracinés dans la science reconnaissent que Dieu seul connaît leurs significations, auxquelles il permet d'accéder, précisément, par le Coran, tout comme, pour les judéo-chrétiens, on y accédait grâce à l'enseignement du Vrai Prophète : Jésus[29]. Il ressort de cette étude que le texte coranique invite, dans cette perspective, à lire la Bible tout en prenant le *furqān* pour critère à tous les niveaux, afin d'éviter les contresens et de débusquer les passages qui ont pu subir des déformations (*taḥrīf*). Ceci implique, réciproquement, que toute une partie du contenu des Écritures bibliques et parabibliques est authentique et donc toujours directement d'actualité pour les croyants qui sont invités à prendre connaissance de tous les écrits sacrés antérieurs, comme le préconisent les auteurs des *Rasā'il*.

Mais avaient-ils compris ce verset exactement de la même façon ? Il est clair en tout cas que pour eux il concerne l'ensemble des Livres révélés et pas seulement le Coran, comme en témoigne le passage cité plus haut : « Ils (les pseudo-théologiens) argumentent au moyen des versets des Livres divins, alors qu'ils en doutent et suivent ce qui en eux est ambigu (*mutashābih*), en laissant de côté

27. Comme en témoignent, entre autres, les *Homélies Pseudo Clémentines :* (II, 52, 1-3) « C'est avec raison que, allant au-devant des sentiments impies, je ne crois rien de ce qui est contraire à Dieu ou aux justes qui sont mentionnés dans la Loi (c'est-à-dire la Révélation faite à Moïse). J'en suis persuadé, Adam ne commettait pas de transgression, lui qui fut conçu par les mains de Dieu, Noé ne s'enivrait pas, lui qui a été trouvé l'homme le plus juste du monde entier ; Abraham n'était pas uni à trois femmes en même temps, lui dont la tempérance lui a valu d'avoir une nombreuse postérité : Jacob non plus n'avait pas de rapports intimes avec quatre femmes, dont deux étaient même sœurs, lui qui a été le père de douze tribus et qui a annoncé la venue de notre Maître. Moïse n'était pas un meurtrier et ce n'est pas auprès d'un prêtre des idoles qu'il apprenait à juger, lui qui a été le prophète de la Loi de Dieu pour le monde entier et dont on a témoigné qu'il a été, par la droiture de sa pensée, un intendant fidèle ». *Homélies pseudo-clémentines, Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris 2005, p. 1276. Les *Recognitions* ont, à ce sujet, une position différente puisqu'elles ne font aucune allusion à la théorie sur l'existence de faux passages dans l'Écriture. Voir L. Cirillo, *Introduction au Roman pseudo clémentin, Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1185.

28. En référence aux versets (C 43, 1-4), qui précisent : « Par le Livre clair ! Oui, nous en avons fait un Coran arabe ! Peut-être comprendrez-vous ! Il existe auprès de Nous, sublime et sage, dans la mère du Livre ».

29. Voir à ce sujet *Homélies Pseudo Clémentines* III, 48, 52, *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1303-1304.

la science de ce qui est organiquement clair (*muḥkam*). À cet égard, Dieu les a décrits en disant (C 3, 7) : "Il est celui qui a fait descendre sur vous le Livre. Il comporte des versets fondés en vérité qui sont la mère du Livre" [...] ». Leur choix du terme *furqân* indique, de plus, qu'ils avaient saisi que la fonction du Coran, par rapport à la Bible, est, précisément, de « trancher » certaines questions, même s'ils admettaient semble-t-il, avec la quasi-totalité des exégètes, que celui-ci pouvait lui-même contenir des versets ambigus, c'est-à-dire hermétiques, du moins pour certains de ses lecteurs[30].

Ils ont, enfin, ajouté aux trois premiers livres, les *ṣuḥuf*, les feuillets, dont nous avons eu l'occasion à plusieurs reprises de montrer qu'ils désignent des textes relevant de la littérature apocryphe, en particulier Le *Testament d'Abraham* et le *Testament de Moïse*[31]. Or, si les spécialistes s'accordent actuellement pour reconnaître l'importance des apocryphes dans le Coran, peu d'exégètes musulmans sont allés, comme les Ikhwān, jusqu'à suggérer ce

---

30. Il convient de rappeler que pour les chiites, cette notion s'avère fondamentale pour justifier l'imâmat, comme en témoigne la tradition suivante, collectée par Kulaynī : « Le prophète est le meilleur des vrais savants. Dieu le Tout Puissant lui a appris tout ce qui a été donné en termes de révélation et d'interprétation. Dieu ne lui révèle rien sans lui en apprendre l'interprétation et ses légataires après lui la connaissent tout entière [...] Le Coran a des significations particulières *(khāṣṣ)* et générales (*'āmm*). Il est organiquement clair (*muḥkam*) par certains aspects et ambigu *(mutashābih)* par d'autres. Il est abrogeant et abrogé et ce sont les enracinés dans la science (c'est-à-dire les imâms) qui le connaissent », Kulaynī, *Al-Uṣūl min al-Kāfī,* Beyrouth 1985, t. 1, « Kitāb al-ḥujja », chapitre « Anna-r-rāsikhīna fî-l-'ilm hum al-a'ima » (Les enracinés dans la science sont les imāms) ,p. 213. Les Ikhwān pouvaient donc difficilement la mettre en cause de façon claire. C'est pourquoi nous traduisons dans leurs écrits *muḥkam* par « organiquement clair » et *mutashābih* par « ambigu », tandis que dans notre lecture il s'agit de « fondé en vérité » et « qui semble seulement fondé en vérité ».

31. Le Coran cite nominalement des corpus qu'il désigne au moyen des appellations suivantes : « Les premiers feuillets » *al-ṣuḥuf al-'ūlā* (C 20, 133) dont les versets (C 87, 18-19) établissent, par une situation grammaticale d'apposition, l'identification avec« les feuillets d'Abraham et de Moïse » : *al-ṣuḥuf al-'ūlā, ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā,* : « les premiers feuillets, feuillets d'Abraham et de Moïse », qui se trouvent évoqués sous leur seconde appellation seule : « les feuillets d'Abraham et de Moïse » par le verset (C 53, 36). Le fait que ces textes soient introduits d'une part sous des titres qui les différencient formellement de la Torah et de l'Évangile et qu'ils se trouvent attribués d'autre part nommément à Abraham et à Moïse, plaide *a priori* pour leur appartenance à la littérature parabiblique. Mais c'est leur contenu qui permet de conclure de manière décisive – comme nous l'avons montré dans plusieurs publications auxquelles nous nous contenterons de renvoyer ici (« Le Coran, commentaire des Écritures », *Le monde de la Bible (*mai 2006), p. 24-29 ; « La Bible vue par le Coran », *Chrétiens face à l'islam, premiers temps, premières controverses,* Paris, 2009, p. 139-169 ; « Apocryphes de l'Ancien et du nouveau Testament », *Dictionnaire du Coran,* sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 57-63) – que ces appellations coraniques renvoient en fait à deux apocryphes de l'Ancien Testament : *Le Testament d'Abraham* (XX, 14) et *Le Testament et la mort de Moïse, chapitre XIX du Livre des Antiquités bibliques* (XIX, 1-16) qui figurent dans *La Bible Écrits Intertestamentaires,* Paris, 1987, respectivement p. 1655-1694 et p. 1282-1287.

point de vue, que ce soit à l'époque de la rédaction des *Rasā'il* ou plus tard[32]. C'est pourtant le cas pour ce qui les concerne, puisqu'ils distinguent clairement les *Ṣuḥuf* de la Torah, alors qu'une tradition duodécimaine de la même époque ou même plus ancienne enseigne que certains Imâms identifiaient les *Ṣuḥuf Mūsā* (feuillets de Moïse) aux tables de la Loi[33].

Par ailleurs, les Ikhwān invitent leurs lecteurs à la plus grande application et à la plus profonde circonspection. Il importe avant tout, selon eux, que les hommes d'élite se livrent à la méditation : « On a dit : "Le meilleur de tous les actes de bien, c'est une unique initiative méritoire : la réflexion (*tafakkur*)" » ; et ils insistent sur le fait que c'est bien le Coran qui formule cette incitation : (C 34, 45) « Je vous exhorte à une seule chose : faire la prière à Dieu à deux ou seul, puis réfléchir »[34]. Ils sont persuadés que, de même que le Paradis ne peut être atteint sans efforts, de même le sens de la révélation ne se livre pas à celui qui n'est pas prêt à accomplir un travail d'approfondissement :

> Sache que le vrai est un but au-delà duquel il n'est plus aucune limitation. En revanche, sur la voie qui y conduit se trouvent des phénomènes obscurs et compliqués. Sache que les éléments du langage (*alfāẓ*) sont chargés de porter de multiples sens (*ma'ānī*). Quant aux aspirations (*awhām*), elles sont entièrement vouées à la quête de ces sens. Il convient donc, lorsque tu entends l'un de ces termes porteur de plusieurs sens, de ne pas statuer à son sujet sans avoir formulé clairement dans ton intellect toutes les significations qu'il est susceptible de véhiculer. Peut-être réussiras-tu alors à en saisir l'acception la moins immédiate, qui est aussi la bonne (*al-ṣawāb*) et atteindras-tu ainsi le but ultime qui correspond au vrai[35].

---

32. On trouve cependant une trace de connaissance d'un texte apocryphe mentionné par le Coran dans un écrit d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Il s'agit des *Questions de Barthélémy,* évoquées implicitement dans son *Livre de la profondeur des choses* (traduction et commentaire par G. Gobillot, Lille 1996, p. 280) par l'intégration à sa physiologie spirituelle d'un curieux récit selon lequel Iblīs pénètre, grâce à sa sueur, dans le corps humain *(Questions de Barthélémy* 4, 59), en le citant dans en guise de commentaire d'un hadīth célèbre : « Satan circule dans les veines de l'homme avec son sang », que l'on trouve en particulier chez Muslim.
33. *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, t. 1, « Kitāb al-ḥujja », chapitre « Inna-l-a'ima wurithū 'ilm al-nabī wa-jamī' al-anbiyā' wa-l-awsiyā' » (Les imāms ont hérité de la science du prophète et de celle de tous les prophètes et de tous les héritiers), p. 225 : « Abū 'Abd Allāh (Ja'far al-Ṣādiq) m'a dit : "Ô Abū Muḥammad, Dieu n'a rien confié à un prophète qu'il n'en ait fait également don à Muḥammad". Il a ajouté : "Il a donné à Muḥammad tout ce qu'il a donné aux prophètes et auprès de nous se trouvent les feuillets dont Dieu a parlé lorsqu'il a mentionné 'les feuillets d'Abraham et de Moïse". J'ai dit "Puissai-je être ta rançon, il s'agit des tables (*alwāḥ*) de la Loi (de Moïse)". Il a répondu : "Oui" ».
34. *Rasā'il,* tome 3, p. 505.
35. Ibid., même page.

L'allusion porte ici sur la polysémie des termes du Coran, c'est-à-dire des mots de la langue arabe qui le composent. Les Ikhwān invitent le lecteur à prendre conscience de l'importance et de la pertinence de ce phénomène et à s'interroger pour chaque verset abordé sur les possibilités de lecture qu'il autorise en s'habituant à rechercher cette « signification la moins immédiate ». Cela sous-entend que selon eux les textes sacrés et le Coran en particulier ont été conçus en vue d'exiger de leurs lecteurs un effort d'approfondissement particulier et une capacité à méditer en prenant du recul par rapport aux solutions qui semblent un peu trop évidentes.

Cette mise en lumière de la polysémie se combine selon les *Rasā'il* avec celle d'une absence de synonymie qu'illustre l'explication suivante : « Sache que la science de la religion et de sa littérature sacrée ainsi que de ce qui s'y rattache est de deux sortes ; une qui concerne l'apparence visible et la seconde le sens ésotérique caché, auxquelles il faut ajouter un cas de figure qui se trouve entre les deux. L'objet qui convient le mieux à la masse des fidèles relativement au statut de la religion et de sa littérature sacrée est ce qui est apparent, visible et sans voile comme la science de la prière, du jeûne, de l'aumône, des actes de bien, de la lecture, de la glorification de Dieu, la science des actes du culte ainsi que celle des traditions, des récits et des histoires que l'on rapporte et tout ce qui y ressemble en fait d'enseignement, de soumission et de foi. Ce qui convient le mieux aux gens qui se trouvent au milieu, entre l'élite et la masse, est la législation conforme à ses règles et la recherche d'une vie juste, ainsi que l'examen attentif des sens des mots comme *tafsīr* (commentaire), *ta'wīl* (recherche du sens profond) et *tanzīl* (sens révélé directement), l'examen des versets organiquement clairs (*muḥkamāt*) et de versets ambigus (*mutashābihāt*), la recherche de la preuve et de l'argument, le fait de ne pas agréer en matière religieuse la coutume des anciens (*taqlīd*) si l'on peut pratiquer l'effort personnel et l'examen critique (*naẓar*). »[36] Cet effort d'approfondissement du texte constitue la première étape qui conduit au troisième et dernier cas de figure, qui est la découverte des secrets de la religion.

Concernant la question du recul à prendre à l'égard du *taqlīd*, nous avons indiqué à plusieurs reprises l'importance que le Coran accorde à cette question, développée auparavant dans des contextes théologiques judéo-chrétiens et chrétiens comme par exemple les *Institutions Divines* de Lactance, comme le montre le tableau qui suit.

36. Ibid., tome 3, p. 511 :

Institutions Divines	Coran
V, XIX, 3 : « Si on leur demande la raison de cette croyance (aux faux dieux), ils ne peuvent en présenter aucune, mais ils ont recours à l'autorité des ancêtres (*maiorum*), en disant que c'étaient des sages qu'ils avaient approuvés, qu'ils connaissaient ce qui est le meilleur ; et eux, ils se dépouillent eux-mêmes de leurs propres idées et renoncent à l'usage de leur raison pour croire aux erreurs des autres. Ainsi, prisonniers d'une ignorance totale, ils ne connaissent ni eux-mêmes, ni leurs dieux ».	(5, 104) : « Lorsqu'on leur dit : – Venez à ce que Dieu a révélé au prophète, ils répondent : – L'exemple que nous trouvons chez nos pères nous suffit. Et si leurs pères (*abā'*) ne savaient rien, s'ils n'étaient pas dirigés ? O vous qui croyez, vous êtes responsables de vous-mêmes. Celui qui est égaré ne vous nuira pas si vous êtes bien dirigés ». (43, 22) : Ils disent : « Nous avons trouvé nos pères suivant tous la même voie. Nous nous guidons d'après leurs traces ». (39, 9) « Ceux qui savent et les ignorants sont-ils égaux ? Les hommes doués de clairvoyance sont les seuls qui réfléchissent ».

L'intérêt de la démarche des Ikhwān est d'appliquer ici à la lecture du texte sacré cette injonction à se fier à son propre intellect, démarche qui est en réalité tout à fait conforme à une vision coranique des choses, comme le prouve la remarque du verset (C 39, 9) qui concerne, non pas des incrédules ou des polythéistes, mais des croyants conscients des enjeux du salut.

Quant à la réflexion sur les pseudo-synonymes, elle est l'une des premières que nous ayons mise en évidence dans le Coran, grâce à la constatation que chaque terme y a son sens précis, *tafsīr* ne pouvant, comme le constatent justement les Ikhwān, être en aucun cas confondu avec *ta'wīl*, qui désigne un approfondissement beaucoup plus important. Mais d'autres cas tout aussi significatifs peuvent permettre d'illustrer cette question. Il s'agit par exemple du fait que le Coran établit une nette distinction entre *madīna*, qui, à l'exception du nom propre de la ville de Médine, désigne toujours une cité en situation de rejet des prophètes et des croyants et *qarya* qui désigne une cité qui, soit ne rejette pas ces personnes, soit les a rejetées autrefois et a été détruite et n'est donc plus représentative de cette situation. Le terme *madīna* désigne en effet la ville de Pharaon qui a rejeté les Hébreux en (C 7, 123), (C 12, 30), (C 28, 15), la ville de Loth avant sa destruction (C 15, 67), la ville de l'empereur Dèce, qui avait rejeté les jeunes gens croyants chrétiens (C 18, 19), la ville des ʻAd, qui a rejeté avant sa destruction le prophète Ṣāliḥ (C 27, 48), enfin la ville que parcourt un avertisseur avant qu'elle ne soit détruite par le cri (C 36, 20). *Qarya* a par ailleurs invariablement, dans le Coran, soit la connotation neutre de « cité », soit celle de « cité neutralisée », après que Dieu l'ait détruite pour son incrédulité, comme la ville de Chuʻayb en (C 7, 94) et (C 7, 96, 97, 98). Cette dernière catégorie, par définition, n'existant plus, puisque Dieu a interdit que l'on repeuple ces lieux avant l'annonce de la fin des temps précédée du déferlement de Gog et Magog (C 21, 95), toute

qarya décrite par le Coran comme étant en vie ne peut être qu'une cité en situation de neutralité ou d'ouverture par rapport à la révélation, comme c'est le cas de la ville évoquée en (C 2, 58). Le mot peut aussi désigner une cité croyante et en paix, même temporairement, comme en (C 16, 112).

Il en est de même pour les mots *fulk* et *safīna* qui, tous deux, désignent l'arche de Noé. *Safīna* sert à la nommer lorsqu'elle est appréhendée comme signe d'une intervention divine visant *in fine* le salut de tous les hommes : (C 29, 15) « Nous avons sauvé Noé et ceux qui étaient dans l'embarcation (l'arche) et nous avons fait d'elle un signe pour les générations ». En revanche, au moment de sa fabrication par Noé, l'arche porte le nom de *fulk* (qui a donné felouque), masculin en arabe (C 11, 37 et 38) : « Construis l'arche (*fulk*) » et « Il construisit l'arche (*fulk*) », puis, au verset (C 11, 40) elle est subitement désignée par un pronom féminin, ce qui constitue une invitation à déduire qu'il s'agit d'un renvoi au terme féminin *safīna* : « Montez (litt.) à l'intérieur d'elle *(irkabū fīhā)* au nom de Dieu, qu'elle vogue et quelle arrive à son port (*mursāhā*) ». Il ne peut donc s'agir là que de l'arche ayant revêtu ses propriétés de *safīna* et donc changé de nom lorsque, mise à flot, elle est explicitement présentée comme un instrument de salut au service du plan divin sur l'humanité. Le système d'analogie verbale[37] confirme cette acception en renvoyant l'expression *mursāhā* aux versets (C 7, 187) et (C 79, 42) dans lesquels elle désigne l'arrivée de l'Heure (*ayyna mursāhā*), ce qui signifie que l'arche symbolise, du point de vue de l'édification générale des humains, le véhicule du salut divin qui les accompagne jusqu'à la fin. Réciproquement le Coran nous apprend que cette fin sera, pour ceux qui seront montés dans l'arche divine symbolique qui est l'obéissance à Dieu et la confiance en ses promesses, non seulement le port, mais un « bon port » c'est-à-dire, comme pour Noé et ses proches, une nouvelle vie. L'arche garde en revanche, lorsque son utilité, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, est limitée à ceux qui y sont montés à l'époque du déluge, le nom de *fulk*, plus précisément *fulk masḥūn*

37. L'analogie verbale consiste à éclairer un mot ou une expression donnés par une autre occurrence, ailleurs dans le texte, de cette même expression ou de ce même mot. Elle fonctionne le plus fréquemment dans le Coran sur la base de deux occurrences, c'est-à-dire selon un « redoublement » des mots, utilisés le plus souvent dans des contextes différents, et dont les deux acceptions s'éclairent mutuellement. Elle correspond à une lecture connue du texte de la Torah, dont Bernard Barc a donné la définition suivante : « La règle d'interprétation la plus connue de d'École d'Aqiba (du nom de Rabbi Aqiba, un représentant de la seconde génération des *tannaïm* : 90-130 après Jésus-Christ, mort en 135) portait le nom de *héqèch,* que l'on peut traduire par « analogie verbale ». Cette règle se fonde sur le dogme de l'intentionnalité de chaque choix d'Écriture. Concernant le vocabulaire, elle pose comme principe que chacune des occurrences d'un mot doit nécessairement participer à la construction d'un sens cohérent qui ne se laisserait pleinement saisir qu'après la mise en relation de chacune des occurrences du mot dispersées dans le texte ». Bernard Barc, *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne 2000 (« Histoire du texte biblique » 5), p. 88.

(le vaisseau bondé), (C 26, 119) « Nous l'avons sauvé (Noé) et ceux qui étaient avec lui dans le vaisseau bondé » ; (C 36, 41) « Voici pour eux un signe : Nous avons fait monter leurs enfants sur le vaisseau bondé ». Les exemples de ce type sont nombreux, mais ceux que nous avons donnés peuvent suffire ici à rendre compte du phénomène de non-synonymie dans le Coran.

Concernant la polysémie, l'un des exemples les plus à même d'illustrer ce mode de réflexion est la lecture de deux versets relatifs à David dans le Coran. Il convient pour les comprendre de s'appuyer à la fois sur les règles d'Écriture du texte et sur les procédés intertextuels.

Il s'agit tout d'abord du verset (C 34-11). Il rapporte que ce roi/prophète a été gratifié par Dieu d'une capacité particulière à réaliser des « *ṣābighāt* » et invité à mesurer attentivement « *al-sard* ». Denise Masson, s'appuyant sur l'opinion de la plupart des exégèses, a traduit ainsi ce passage (C 34, 10-11) :

> (10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*) à son intention. (11) Fabrique des cottes de mailles (*ṣābighāt)* mesure attentivement les mailles (*al-sard*) !

Or, toujours selon ces commentateurs dont sa traduction se fait l'écho, ce même thème serait évoqué également en (C 21, 80), mais à la différence que, dans ce verset, c'est le terme *labūs* qui serait censé désigner les cottes de maille :

> Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la fabrication des cottes de maille (*labūs*) pour vous, afin qu'elles vous protègent contre les coups que vous vous portez les uns aux autres.

La présence d'un tel doublet ne peut manquer d'attirer l'attention dans un texte dont la lecture s'appuie sur le postulat selon lequel il ne contient aucun véritable synonyme, comme nous venons de le vérifier. Ainsi, le fait de disposer apparemment de deux termes pour un seul signifié, permet de supposer non seulement que l'un des deux ne désigne pas les cottes de maille, mais encore que peut-être ni l'un ni l'autre ne renvoie à cette signification. Il convient alors de se demander s'il ne s'agirait pas là d'un procédé d'écriture bisémique faisant entrer en jeu une méditation sur la polysémie des termes conforme à celle à laquelle invitent les Ikhwân. Pour ce faire, il faut rechercher à quelles autres réalités pourraient correspondre les termes *ṣābighāt* et *labūs*. Dans le premier verset, le mot *ḥadīd* peut lui-même signifier en arabe aussi bien lance que cuirasse, et même cotte de mailles, que « fer ». Selon une telle perspective, ce fer ramolli par ordre de Dieu pour David est susceptible de représenter la cuirasse de Goliath, évoquée dans la Torah (1 Samuel 17, 4-7). Dans ce cas, le Coran exprimerait ici le fait que Dieu l'a ramollie (manière imagée d'exprimer son inefficacité) afin que David puisse le vaincre. Quant au mot *ṣābighāt*, par le jeu de l'analogie verbale, il renvoie,

à travers son sens dans le verset (C 31, 20) « Dieu a répandu sur vous les bienfaits apparents et cachés » à « une quantité importante d'actes de bien ». Le sens du passage semble donc être le suivant : « Accomplis de nombreux (actes de bien) et détermine avec exactitude les mois sacrés (durant lesquels les mérites de ces bons actes sont multipliés) ». *Qaddara* a en effet, dans le cadre d'une autre analogie verbale avec le verset (C 34, 18), le sens de : organiser, déterminer, compter, mesurer quelque chose (en particulier le temps) en vue d'une activité religieuse : « Nous avions déterminé les temps de passage » (au milieu des cités qui se trouvaient sur la route suivie par les Sabā' pour se rendre sur leurs lieux de pèlerinage)[38]. Or, David est précisément connu dans l'Ancien Testament, comme dans les apocryphes, pour avoir organisé les temps liturgiques. Le texte des *Psaumes Pseudo Davidiques*, considéré comme étant d'origine essénienne, précise qu'il avait composé des psaumes pour toutes les fêtes et pour tous les jours de l'année[39].

Il convient d'ajouter dans ce cadre que, selon la tradition arabe, la rétribution pour les bonnes œuvres est multipliée durant les mois sacrés, en particulier Muḥarram. En rapprochant l'injonction à accomplir de nombreuses bonnes œuvres et celle de déterminer les dates des mois sacrés, le Coran combine ici deux traditions, le calendrier établi par David et la tradition arabe des mois sacrés, dont il est fait conjointement l'héritier. Cette signification est confortée par la deuxième partie du verset qui se présente comme un parallélisme : (C 34, 11) « Faites de bonnes actions (*I'malu-ṣ-ṣâliḥāt*). Je vois parfaitement ce que vous faites » qui s'adresse de toute évidence aux contemporains de l'Envoyé coranique, dont David se trouve présenté à ce moment-là comme un prédécesseur. Plus que cela, à y regarder de près, il n'est pas certain que la première injonction à accomplir de bonnes actions en grand nombre concerne uniquement le passé. Il peut tout aussi bien s'agir d'un ordre adressé en même temps à l'Envoyé coranique lui-même, chargé de déterminer les quatre mois sacrés en se conformant aux règles du calendrier utilisé par David :

Ani a'malu ṣābighāt (accomplis de nombreuses bonnes actions)	*Wa-qaddir fī-s-sardi* (et détermine avec précision les mois sacrés)
Wa i'malu ṣāliḥāt (Accomplissez des actions justes)	*Innī bimā ta'malūna baṣīrun* (Je vois parfaitement ce que vous faites)

38. (Coran, 34, 18-19) : « Entre les Sabā' et les cités que nous avions bénies, nous avions placé des cités à portée de regard les unes des autres et nous avions déterminé (les temps) de leur passage au milieu d'elles "passez entre elles de nuit et de jour en sécurité". Mais ils ont dit : "Seigneur, espace nos voyages" et ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Nous avons fait d'eux un objet de légende en les dispersant totalement. Il y a vraiment des signes pour tout homme patient et reconnaissant ».

39. *Psaumes Pseudo Davidiques,* IIQPs[a,] XXVII, 2-11, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 330-331.

Quant au verset (C 21, 80), il y est question, littéralement parlant, de la fabrication de « vêtements », « pour vous », « qui vous protégeront des maux », une fabrication enseignée par Dieu[40]. Or vêtement est un mot couramment utilisé, par métonymie, pour désigner sa fonction, c'est-à-dire la protection, ce qui est exactement le même cas, mais dans une perspective inversée, pour *ḥadīd*, qui peut désigner le fer, mais aussi la cuirasse, dans le verset (C 34, 10) :

ḥadīd (C 34, 10)	*Labūs* (C 21, 80)
Le nom du matériau : fer, renvoie à l'objet : Cuirasse (qui désigne ici la cotte de mailles de Goliath).	Le nom de l'objet : vêtement, renvoie à la fonction : protection, qui renvoie elle-même à un autre objet ; les Psaumes

En effet, il est dit dans les *Psaumes pseudo davidiques* que Yahvé avait donné à David un esprit intelligent et éclairé grâce auquel il composa des chants à jouer sur des instruments de musique pour les personnes frappées par des esprits mauvais et que ces écrits sont au nombre de quatre[41]. Le recours à cette référence s'impose d'autant plus que le verbe qui a été interprété comme « se protéger des coups que vous vous donnez les uns aux autres » ne contient, grammaticalement parlant, aucune connotation de réciprocité. Il convient donc de comprendre : (*labūs lituḥasinnakum min ba'sikum*) littéralement, comme : « une protection pour vous contre les calamités qui vous affligent ».

Les deux passages qui ont été compris comme faisant allusion à la fabrication de cottes de mailles par David sont donc bien des compositions bisémiques dont les lectures possibles peuvent être présentées comme suit :

(Coran 21, 80)

Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la fabrication des cottes de maille (*labūs*) pour vous, afin qu'elles vous protègent contre les coups que vous vous portez les uns aux autres.

Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la composition d'invocations de protection (*labūs*) pour vous, contre les calamités qui vous affligent.

40. Le thème d'une protection particulière accordée par Dieu à David figure dans un autre texte découvert à Qumran (4QpPs37), *le Commentaire du Psaume XXXVII*, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 373-374 : « Remets ton sort en Yahvé et aies confiance en lui, c'est lui qui agira et il fera briller ta justice comme la lumière et ton droit comme le plein midi » (I, 5-6) p. 373.

41. *Psaumes Pseudo Davidiques,* IIQPs[a,] XXVII, 10, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 331.

Et :

(Coran 34, 10-11)

(10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*) à son intention. (11) Fabrique des cottes de mailles, mesure attentivement les mailles !

(10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*, c'est-à-dire la cotte de mailles de Goliath, expression métaphorique qui signifie que la victoire a été donnée à David en dépit du lourd armement de son adversaire) à son intention. (11) Accomplis de nombreux (bienfaits) et détermine avec exactitude les mois sacrés.

Enfin, si l'on se place du point de vue de l'intertextualité avec les récits bibliques, l'attribution de la fabrication de cottes de mailles à David ne paraît pas plus vraisemblable, ni même acceptable dans un verset que dans l'autre. En effet, ce roi/prophète exprime clairement dans la Torah l'impossibilité dans laquelle il se trouve de porter ce genre de protection, en l'occurrence la cotte de mailles de son père Saül, qu'il rejette immédiatement après l'avoir revêtue, la trouvant lourde et encombrante selon 1 *Samuel* 17, 38-39. Elle est en revanche l'apanage de son adversaire Goliath, qui portait, en sus de sa cotte de maille et de son casque en cuivre, une lance en fer[42] selon 1 *Samuel* 17, 5. Le Coran semble donc retenir précisément l'idée, déjà exprimée dans la Bible, que la cotte de mailles de David n'est autre que la protection divine elle-même, bien plus efficace que tous les métaux de la terre (1 *Samuel* 17, 50-51).

Dans une telle perspective, voir en David un fabriquant de cottes de maille constitue non seulement une erreur, mais encore un contresens flagrant à l'égard du texte coranique autant que du texte biblique, les deux étant donnés à lire ici en concordance. En effet, le texte biblique ridiculise le véritable porteur de la cotte de mailles, Goliath, à qui sa cuirasse ne sert à rien devant un homme, si dénudé soit-il, mais qui est soutenu par la force divine. La cotte de mailles ramollie devient selon la même perspective dans le Coran le symbole de la protection matérielle inutile par excellence. Il est alors très difficile d'imaginer que Dieu ait voulu faire fabriquer des cottes de mailles par David, d'autant plus que le travail du métal est réservé, dans

42. Certains commentateurs sont allés jusqu'à dire qu'il s'agissait d'un don particulier conféré à David, qui faisant fondre le fer sans avoir besoin de feu pour fabriquer les fameuses cottes de maille et en renforçait les mailles au moyen de clous. Voir à ce sujet par exemple l'exégèse de Muqātil du verset (C, 34, 10).

la Bible, à des artisans plus ou moins démoniaques[43], comme d'ailleurs dans le Coran : aux djinns et aux démons soumis à Salomon. Dans un tel contexte, *labūs*, dont la forme rappelle celle de *zabūr (psaumes)*, correspond au vêtement de la piété, à la protection divine qui correspond à *libās al-taqwā*, la protection de la piété (C 7, 26). Le sens est ici présenté comme double dans un but précis, le renvoi au combat biblique pouvant rappeler au lecteur qu'une interprétation matérialiste du texte lui serait, tout comme la cotte de mailles de Goliath, inutile, voire néfaste pour son salut.

Ainsi, par le biais de la bisémie, le Coran invite ici son lecteur à prendre en quelque sorte position, dans la Bible elle-même, entre la situation de ceux qui possèdent le fer (les Philistins) et celle des hommes qui n'en ont pas besoin (Israël), état d'esprit qui permet de déterminer si le roi David, en (C 21, 80) et (C 34, 11) fabrique des cottes de mailles ou compose des invocations et accomplit de bonnes œuvres en établissant le calendrier sacré. Il met donc, à travers ce procédé, l'accent sur l'aspect indispensable, et même obligatoire de la référence à une intertextualité s'appuyant sur une connaissance particulièrement approfondie du texte biblique et des leçons qu'il véhicule, la polysémie des mots *sābighāt, labūs, qaddara* et *sard* constituant en quelque sorte un « mirage » destiné à faire prendre conscience à celui qui s'est laissé illusionner un instant, que sans une méditation approfondie sur l'Écriture il tombe presque nécessairement dans une erreur de lecture.

De même, les Ikhwān ont conscience que la réflexion sur les diverses possibilités de lecture du texte est susceptible de porter sur un récit complet :

> Sache que le sens voulu des révélations divines réside dans les profondeurs les plus extrêmes de leur expression. Il ne se livrera pas à toi dès le premier abord, mais à la suite d'un examen attentif et d'une recherche intensive[44].

Ils proposent à ce sujet une courte énigme en forme de parabole : deux hommes cheminent ensemble. Arrivés à une rivière, ils s'arrêtent pour manger. L'un a deux pains et l'autre trois. Ils les coupent en morceaux posés sur un même support et s'apprêtent à les consommer. À ce moment-là arrive un passant qui leur demande à manger. Ils l'invitent à partager leur nourriture. En partant cet homme leur donne cinq dirhams et leur recommande de se les partager avec équité. Celui qui avait deux pains propose que, pour respecter cette condition, chacun prenne la moitié de la somme, mais l'autre lui fait remarquer que la justice voudrait que lui-même ait trois dirhams, puisqu'il a fourni trois pains. N'arrivant pas à s'accorder, ils vont voir un juge connaissant les règles de lecture des Révélations. Celui-ci décrète que

---

43. Voir à ce sujet Youbal dans la Bible et Azazel dans le *Livre d'Hénoch,* VIII, 1, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 478-479 : « Azazel apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges ».

44. *Rasā'il,* Tome 4, p. 80.

l'homme qui avait deux pains doit recevoir un seul dirham, tandis que l'autre doit en avoir quatre et que ceci est la véritable justice. Les Ikhwān, se gardant de donner la réponse, proposent au lecteur d'essayer de comprendre par lui-même pourquoi il en est ainsi, et ils ajoutent que s'il n'y réussit pas, il ne lui reste plus qu'à s'adresser à un spécialiste de la lecture des Écritures.

Nous avons recherché cette solution qui, à notre avis, est la suivante : pour y parvenir, il faut partir du principe que les pains ont été coupés en un nombre de morceaux, égaux entre eux et divisible par trois, puisque chacun des trois hommes a mangé la même quantité. Le nombre 15 est le premier à répondre à ces caractéristiques. Il est, de plus, divisible à la fois par 3, par 5 et par 2.

Supposons donc que chaque pain a été divisé en 3 morceaux. De ce fait l'homme qui avait trois pains a fourni 9 morceaux et celui qui en avait deux en a fourni 6, ce qui fait un total de 15. Comme ils ont partagé à égalité, chacun des trois convives a mangé 5 morceaux. Donc, du point de vue du passant, si celui qui avait deux pains les avait totalement consommés, il aurait mangé 6 morceaux et celui qui en avait 3 aurait mangé 9 morceaux. Ainsi le premier a contribué au repas de cet homme avec 1 morceau et le second y a contribué avec 4 morceaux. C'est pourquoi il doit toucher quatre dirhams, alors que le premier n'en touche qu'un.

Il ressort de cette petite énigme que l'on ne doit pas se fier aux apparences immédiates pour comprendre le sens des textes sacrés, mais aller au plus profond de chaque question et surtout savoir se placer selon le point de vue voulu par le texte lui-même. En effet, dans la parabole proposée par les Ikhwān, la première conception de l'équité, à savoir le partage de l'argent à parts égales correspond au choix de l'homme qui avait deux pains, peut-être en partie dans la mesure où il voit qu'il en tirera un avantage. Quant à la deuxième solution, elle est choisie par l'homme qui avait trois pains, car il lui semble logique que la somme que chacun touche corresponde au nombre de pains qu'il a mis dans le partage. Or, ce raisonnement, fondé sur une rationalité superficielle, s'avère au bout du compte tout aussi peu fondé que le premier, qui provient d'un sentiment personnel. En effet, il s'agit ici de se situer du point de vue du passant qui souhaitait que l'argent soit réparti en fonction de la quantité exacte de pain qu'il avait reçue de chacun des voyageurs. Dans ce sens les auteurs concluent :

> Sache que le regard porté sur la révélation ne peut pas être un regard partiel qui permette de résoudre une question indépendamment d'une autre. On ne peut pas résoudre l'immanent sans tenir compte du transcendant. Il faut que ce regard soit global et propose une solution globale. L'idéal consiste à trouver une issue qui convienne à la fois à l'immanent et au transcen-

> dant au moyen d'un regard porté sur le long terme et sur les variations qu'il implique[45].

Le meilleur exemple que l'on puisse trouver pour illustrer ce point de vue est l'utilisation voulue de faux synonymes par le Coran pour mettre en lumière la différence entre les manières de voir de plusieurs personnages. La désignation des bijoux fondus pour servir à fabriquer du veau d'or est particulièrement instructive à cet égard.

En effet, l'attention ne manque pas d'être attirée dans ce contexte par un phénomène qui contredit à première vue la règle de non-synonymie dont la pertinence vient d'être mise en évidence. Le verset (C 7, 148) désigne ces parures sous le nom de *ḥulīy* « Moïse étant absent, les fils d'Israël firent, avec leurs bijoux, le corps d'un veau mugissant (*'ijlan jasadan lahu khuwarun*). Ne voyaient-ils pas que ce veau ne leur parlait pas et ne les dirigeait pas ? Ils l'adoptèrent (comme lieu d'épiphanie de la divinité) (*ittakhadhūhu*) et c'est ainsi qu'ils furent injustes. », alors que dans le verset (C 20, 87) il est question, pour évoquer les mêmes objets, de *zīna* :

> Nous n'avons pas manqué délibérément (*bimalkinā*) à l'engagement pris envers toi ; mais nous avons dû transporter des charges de parures du peuple (*zīnat al-qawm*) [c'est-à-dire du peuple égyptien] ; nous les avons jetées [au feu] ; le Samirī, à son tour, a lancé [la poignée (de poussière tirée de) la trace de l'envoyé], alors il a fait sortir pour eux un veau, un corps inerte doté de mugissement.

Deux possibilités se présentent dans ce cas : soit considérer qu'il s'agit d'un hapax, ce qui reviendrait à mettre en question, du moins pour ce passage, la règle de non-synonymie, soit se demander s'il n'y aurait pas là « autre chose » qui corresponde à la volonté d'attirer l'attention par ce biais sur une question importante. Or, il existe effectivement une variable susceptible de jouer un rôle décisif sur ce plan. Il s'agit de la différence de locuteur entre les différents passages. Dans un cas, celui qui s'exprime est le locuteur du texte coranique lui-même, Dieu pour les croyants. Dans le second, le texte rapporte un discours des Hébreux, acteurs de l'épisode du veau. Il apparaît alors que les deux termes choisis illustrent respectivement, par-delà la réalité des bijoux en question, la représentation qu'en a ou que veut en donner chacun de ces locuteurs. Pour le locuteur coranique, les bijoux des Égyptiens pris par les Hébreux ne sont que des *ḫulīy*, pluriel de *ḫilya*, c'est-à-dire, si l'on se base sur toutes les autres occurrences de ce mot dans le Coran, des « bagatelles », des « colifichets » de métal fondu comme le sont les outils et sans plus de valeur que des colliers de coquillages ou de corail (C 13, 17) « Ce que l'on fait fondre dans le feu pour en retirer des colifichets (de peu

45. *Ibid.*, même page.

de valeur) (*ḥilya*) et des outils », (C 16, 14) : « C'est lui qui a mis la mer à votre service pour que vous en retiriez une chair fraîche et les bimbeloteries dont vous vous parez », (C 35, 13) et (C 43, 18) « Eh quoi, cet être (la femme) qui (selon certains inconscients) grandit parmi les colifichets ». En revanche, aux yeux des Hébreux, ces bijoux sont une *zīna*, c'est-à-dire, en fonction des autres occurrences de ce terme, des parures de grand prix d'un point de vue social, et qui peuvent même être considérées comme une faveur divine (C 7, 32) « Dis, qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées » ; (C 10, 88) ou encore (C 16, 8) « les chevaux les ânes et les mulets (vous ont été donnés) pour que vous les montiez et pour l'apparat ». Ils en jugent, apparemment, en fonction de la culture de la société dans laquelle ils ont vécu, à savoir que le pharaon, pour honorer ses fidèles serviteurs, les gratifiait de colliers et de bracelets d'or, comme le rappelle le verset (C 43, 53)[46]. Leur manière de s'exprimer reflète donc clairement le respect et l'attachement qu'ils peuvent avoir ressenti pour ces bijoux et, par suite, comme le constate avec justesse Ibn ʿArabī, la valeur qu'ils ont attribuée au veau[47].

L'utilisation du terme *zīna* par les Hébreux apporte donc un éclairage sur le fait que, ainsi revêtu d'un prestige immérité, le métal ayant servi à fabriquer le veau a pu devenir pour eux un véritable objet d'épreuve par la tentation, puisque les bijoux dont il a été tiré représentaient à leurs yeux un embellissement de la vie au même titre que (C 18, 46) « Les richesses et les enfants qui sont la parure de la vie de ce monde » ou encore (C 18, 7) : « Nous avons embelli ce qui se trouve sur la terre pour voir quel est celui d'entre vous qui agit le mieux », et surtout comme celui que les démons avaient fait miroiter aux yeux des Sabā' pour les convaincre de rendre un culte au soleil, le corps céleste le plus brillant que l'on voit dans le ciel : (C 27, 24) « Le démon a embelli leurs actions à leurs propres yeux (*zayyana lahum ash-shayṭān aʿmālahum*) ».

L'importance de l'impact de la subjectivité et des capacités de chacun a été mise en évidence, non seulement pour expliquer les contenus, mais aussi pour déterminer la lecture du texte, comme dans l'exemple de David. Les Ikhwān en avaient certainement conscience dans la mesure où ils ont noté

46. Cette coutume, attestée par les tableaux funéraires qui représentent souvent le souverain honorant son serviteur par la remise d'un collier est mentionnée dans le Livre de la Genèse (41, 39-42) à propos de Joseph.

47. Selon cet auteur, le métal ayant servi fabriquer le veau était précieux aux yeux des israélites et ils le considéraient comme leur bien propre, puisque le Samirī est accusé d'avoir « fabriqué cette forme illusoire avec les joyaux du peuple et d'avoir pris leur cœur avec leurs richesses » puisque Jésus a dit aux Fils d'Israël : « Le cœur de tout homme est là où sont ses richesses » Ibn ʿArabī, *Le livre des chatons de la sagesse,* tr. C. A. Gilis, Beyrouth 1998, tome 2, p. 615.

que la lecture de certains passages va de pair avec une purification de l'esprit de celui qui aborde le texte et même que cette purification est la condition *sine qua non* de sa lecture correcte :

> Sache Ô mon frère que les prophètes usent dans leur manière de s'adresser aux gens de termes revêtus de sens multiples, de sorte que chacun saisisse ce que lui permet son intellect. En effet ceux qui écoutent leur langage et lisent les livres qui leur ont été révélés sont de niveaux d'intelligence différents. Certains font partie de l'élite, d'autres de la masse, d'autres enfin se situent entre les deux. La masse saisit dans ces expressions certains sens, l'élite en saisit d'autres plus fins et plus subtils [...] On a dit en effet dans la Sagesse : « Adressez-vous aux gens en fonction de leur intelligence » [...] Efforce-toi ô mon frère de rechercher les connaissances et les sciences et suis le chemin des nobles et des bons qui se sont soumis à Dieu. Peut-être ton âme se réveillera-t-elle du sommeil de l'indifférence et sortiras-tu de l'esclavage de l'ignorance, te purifieras-tu des souillures de la nature corporelle et ouvriras-tu les yeux de la lucidité. Tu comprendras alors les secrets des livres de prophétie et les symboles des textes divins[48].
>
> Or,
>
> ce qui convient le mieux à l'élite de ceux qui ont accédé à la sagesse, des enracinés dans les sciences du domaine religieux et qui mérite d'attirer leur attention et de motiver leur recherche c'est l'examen des secrets de la religion et des profondeurs des choses cachées et leurs secrets invisibles que seuls peuvent saisir ceux qui se sont purifiés des scories des passions et des souillures de l'orgueil et de l'envie. Il s'agit de la recherche des procédés des maîtres des révélations concernant leurs symboles et leurs allusions délicates dont les significations ont été reçues de la part des anges. Il s'agit de leur interprétation approfondie et de la vérité même de leurs significations présentes dans la Torah, l'Évangile, les Psaumes et le Furqān, ainsi que dans les feuillets des prophètes.

Suit une énumération des sujets concernés comme « la création des cieux et de la terre en sept jours », « la station de Dieu sur le trône », « la création d'Adam », etc. L'intérêt est selon eux de déceler les coïncidences entre ces allusions et ces significations tirées d'événements passés et les événements de tous les temps et de toutes les époques. De même, il s'agit de ce que l'on attend qui se produise dans le futur comme le séjour dans le monde intermédiaire (*barzakh*), la résurrection et le jugement dernier [...] Sache pour finir que ceux qui sont parvenus aux degrés les plus élevés ne s'y sont pas toujours trouvés. Ils y sont arrivés au terme de grands efforts ; alors Dieu leur a ouvert un accès comme il l'a dit : « Ceux qui déploient des efforts pour nous, nous les dirigeons sur nos voies »[49]

---

48. *Rasā'il,* tome 4, P. 122.
49. *Ibid*., tome 3, p. 511-512.

Les Frères reprennent le thème de la voie droite dans un autre passage :

> Sache que les livres célestes sont composés de révélations exotériques qui sont les termes que l'on peut lire et entendre, mais qu'ils ont aussi des interprétations cachées ésotériques qui sont les sens que l'on comprend et que l'on intellige. Il en est de même pour les aspects de la *sharīʿa*. Certaines de ses règles sont apparentes et visibles et d'autres recèlent des secrets cachés. Ceux qui arrivent à comprendre les sens des livres divins et qui accèdent à la connaissance des secrets des aspects de la *sharīʿa*, leurs âmes, lorsqu'elles quittent les corps, arrivent au degré des anges [...] Quant à celui qui n'arrive pas à comprendre ces sens ni à connaître ces secrets, mais qui s'astreint à accomplir ce qui est préconisé par sa loi coutumière juste et par ses règles manifestes, son âme garde la forme humaine qui est la Voie droite jusqu'à ce qu'en raison de cette voie droite il soit habilité à recevoir la récompense du Paradis. C'est cette voie que Dieu a appelée Sa voie droite : « Ceci est ma voie droite (*inna hādha ṣirāṭī mustaqīman*)[50] [...] Ceci est le but final de l'établissement de la *sharīʿa* divine (*al-sharīʿa al-ilāhiyya*) ».

Il y a donc pour les Ikhwān une *sharīʿa* humaine et une *sharīʿa* divine. Le texte ajoute :

> Quant à celui qui ne parvient pas à comprendre ces sens et qui ne s'efforce pas non plus d'agir selon la *sharīʿa* ni de se conformer à ses règles et de respecter ses limites, les âmes comme la sienne, lorsqu'elles quittent les corps, prendront la forme des bêtes et elles tomberont profondément dans cette forme[51].

On voit donc bien ici que le thème de l'animalisation, loin de concerner exclusivement les non musulmans, se rapporte à des situations de spiritualisation ou au contraire de matérialisation de l'être qui concernent tout homme, quelle que soit son option religieuse.

Dans une autre épître, les frères distinguent quatre degrés par rapport à la juste saisie du Coran :

> Sache-le, tous ceux qui confessent ce Coran, les livres des prophètes (sur eux la paix) et ce que ceux-ci disent concernant l'invisible, se partagent à ce propos en quatre demeures. Les premiers confessent par la langue sans assentir du cœur. Les seconds confessent par la langue et assentissent du cœur sans en connaître les significations et l'évidence. Les troisièmes confessent, assentissent et en connaissent l'évidence, mais n'assument pas

50. Cette correspondance entre le corps humain et la voie droite de Dieu n'est pas sans évoquer la notion coranique de *fiṭra*. Voir à ce sujet notre article « Nature innée », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 591-595.

51. *Rasā'il*, tome 4, p. 138-139.

> les obligations qui s'y rattachent. Les quatrièmes confessent, assentissent, sont pénétrés de son évidence et assument les obligations qui s'y rattachent[52].

Cette différence formelle ne change rien au fond de leur enseignement à ce sujet, qui est que pour saisir les sens cachés des textes sacrés en général et du Coran en particulier, il est nécessaire, non seulement de fournir un effort intellectuel poussé, mais encore de parvenir à un degré élevé d'élaboration personnelle et de connaissance de soi-même, qui s'acquiert en purifiant son âme de tout ce qui relève de ce bas monde.

Les Frères constatent que le Coran lui-même accorde une grande importance au détachement des choses de ce monde. Ils citent pour ce faire deux versets : « Certes la vie future sera pour toi meilleure que la première » et « Vous préférez la vie de ce bas monde alors que l'autre est meilleure et dure plus longtemps »[53] et ajoutent : « De nombreux versets dans le Coran sont consacrés à l'ascèse en ce bas monde et au désir de l'autre vie »[54].

Réciproquement, la méditation sur les textes et la recherche de la science participent à la purification et à l'édification de l'être :

> Aucune obligation parmi toutes celles que comportent la loi et les règles de la révélation n'est meilleure, ni plus noble, ni plus glorieuse ni plus utile pour le serviteur ni ne le rapproche plus de son Seigneur après la proclamation le concernant et la déclaration de véridicité des prophètes et des envoyés dans ce qu'ils ont apporté et enseigné que la science, sa recherche et son étude. C'est ce que l'on rapporte du prophète : « Étudiez la science, car son étude est pour Dieu une piété, sa recherche un acte d'adoration, sa mention un acte de glorification, son étude approfondie un *jihād*, son enseignement à celui qui ne la connaît pas une aumône [...] »[55].

Sur ce point également ils sont en parfait accord avec le Coran, qui met le lecteur à l'épreuve de ses phrases bisémiques afin de l'édifier et de l'aider à s'élever au-dessus des désirs de ce bas monde.

On constate qu'en affirmant d'une part que la hiérarchie des êtres dépend de leur capacité à se purifier et non pas de leur appartenance religieuse, d'autre part que le *jihād* doit être envisagé comme un combat intellectuel contre l'ignorance et l'impureté, les Frères confortent leur prise de recul à l'égard de toute discrimination et de tout usage de la contrainte dans le domaine religieux.

---

52. Trad. C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères », p. 339, référence au texte épître 45, tome 4, p. 60. Un texte presque identique figure dans l'épître 48, tome 4, p. 176-177.
53. *Rasā'il,* Tome 4, p. 81-82.
54. *Ibid*., p. 81.
55. *Ibid*., tome 1, p. 346.

Ni violence, ni contrainte en religion

Dans leur Épître 45, ils précisent davantage leur position à l'égard de l'usage de la violence en matière d'opinion et de doctrine religieuse :

> Il est des gens qui pensent et croient, dans leur religion et dans leur doctrine, qu'il est licite de verser le sang de quiconque s'oppose doctrinalement à eux, comme les juifs, les kharijites et tous ceux qui renient le Seigneur (*kullun man yakfur bi-l-rabb*). Il est aussi des gens qui estiment et qui sont persuadés dans leur religion et leur tendance (*madhhab*) qu'il faut mettre en pratique la miséricorde et la sollicitude à l'égard de tous. Ils ont pitié des pécheurs et demandent pardon pour eux. Ils ont de l'affection pour tout être vivant doté du souffle de l'esprit et souhaitent son salut. Telle est la tendance religieuse des bons, des ascètes, des justes parmi les croyants, telle est également celle des Frères de la pureté[56].

Notons que la première phrase de ce passage se caractérise par sa bisémie. Elle peut en effet signifier deux choses. La première, que les juifs, les kharijites et ceux qui renient le Seigneur constituent des exemples significatifs de groupes qui estiment licite de tuer ceux qui s'opposent à eux au niveau doctrinal. C'est la traduction qu'a proposée Cécile Bonmariage, qui s'appuie pour cela sur d'autres passages des Épîtres comme, à propos des juifs, l'*Épître sur les caractères*[57]où le juif déclare que sont licites pour lui le sang et les biens de tout homme qui lui est opposé dans sa religion et sa doctrine[58]. Elle évoque pour les khârijites la notion d'*ista'rād*, terme technique des kharijites, en particulier des Azāriqa, qui désignait « le meurtre religieux, la mise à mort des musulmans et des païens réfractaires à leur doctrine »[59]. Yves Marquet semble quant à lui avoir privilégié l'autre signification, à savoir que ces gens sont les premières victimes de ceux qui s'attaquent aux autres, simplement en raison de leur différence : « Ils (les Ikhwān) prétendent que, contrairement à ceux qui estiment licite de verser le sang de ceux qui ne pensent pas comme eux (« comme juifs, kharijites et ceux qui ne croient pas en Dieu ») ils sont de ceux qui croient à la pitié et à l'indulgence »[60].

Cette seconde lecture met en cause des musulmans, persuadés de leur droit à exercer des contraintes en matière religieuse, dont l'existence est confirmée par *l'Épître de la Résurrection* (Ép. 39) qui met en scène un damné

---

56. *Ibid*., tome 4, p. 44.
57. *Ibid*., tome I, p. 308.
58. C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères », note 98, p. 345. L'auteure renvoie pour les sources et le devenir de ce récit à J. L. Kraemer, *Humanism*, p. 80-81.
59. C. Bonmariage, *ibid*., note 99. L'auteure renvoie aux articles « Khāridjites » de Levi Della Vida et *« Isti'rād »* de Pellat dans l'*EI* 2.
60. Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*, p. 41.

qui croit licite de verser le sang de tout homme qui s'oppose à lui doctrinalement, « fut-il de ceux qui professent : Il n'est pas de Dieu sinon Dieu »[61]. Ceux-ci vont même jusqu'à s'attaquer à leurs frères en religion.

Cette lecture est, non seulement d'un point de vue grammatical, mais aussi d'un point de vue rationnel, tout aussi défendable que la première, ne serait-ce qu'en vertu de l'existence d'un très grand nombre de hadīths incitant à tuer les juifs, les polythéistes et les kharijites[62]. Nous penchons personnellement pour cette solution, en notant que les Ikhwān font ici usage du procédé coranique de la bisémie afin de proposer à leur tour à leurs lecteurs de se tester eux-mêmes. On a là un témoignage du fait que non seulement les Frères avaient saisi cette particularité du Coran, mais encore l'utilisaient avec la plus grande maîtrise, sachant que ce qu'ils veulent mettre en évidence ici est l'idée que ceux qui choisissent la première lecture, non seulement ne sont pas aptes à faire acte d'autocritique, mais encore sont des gens qui s'empressent d'accuser les autres et en particulier ceux qui sont le plus souvent leurs victimes, de ce qu'eux-mêmes commettent à leur encontre[63]. Ce passage recèlerait donc l'une des critiques à la fois des plus discrètes de par sa présentation et des plus audacieuses de par son contenu à l'encontre des choix éthiques, essentiellement au niveau de l'exégèse, d'un certain nombre de musulmans. Les Ikhwān se désolidarisent en effet d'eux en refusant de s'attaquer à qui que ce soit en raison de sa religion.

---

61. *Rasā'il,* tome 3, p. 312.
62. Concernant les juifs, Ibn Omar a déclaré avoir entendu le Messager de Dieu dire : « Vous combattez les juifs et aurez le dessus sur eux, de sorte que la pierre dira : ô musulman! Voici un juif caché derrière moi, viens le tuer ». (*Ṣaḥīḥ Bukhārī*, n° 3593). D'après le même Ibn Omar le Messager de Dieu a dit : « Les Juifs vous combattront et vous aurez le dessus sur eux au point que la pierre dira : ô musulman! Viens tuer ce juif qui se cache derrière moi ». (rapporté par Ibn Ḥanbal dans son *Musnad* et par Tirmidhī dans ses *Sunan* et qualifié par ce dernier de « beau et authentique »). Concernant les Kharijites, les incitations à les combattre abondent dans de nombreux hadīths nécessairement apocryphes, mais qui ont été déclarés authentiques. Voir par exemple à ce sujet Muslim, *Ṣaḥīḥ, Zakāt*, p. 142-144, 147, 154, 156, 158, 159, *Bukhārī Faḍā'il al-Qur'ān,* bāb 36, *Manāqib*, bâb 25, *Istatāba*, bâb 6, *Anbiyā'*, bāb 6, *Maghāzī*, bāb 61, *Tawḥīd*, bāb 28, 57 [Référence ?]. Ibn Taymiya en donne dans son texte « Comment se situer vis-à-vis des Tatars ? » la version composite suivante : « Le prophète a dit : Que chacun de vous dédaigne de prier avec eux et de réciter le Coran avec eux. Ils le récitent en effet sans qu'il dépasse leur gorge! Ils sortent de l'islam comme une flèche sort d'une proie. Où que vous les rencontriez tuez-les! Les tuer entraîne en effet une récompense auprès de Dieu pour celui qui les tue, le Jour de la Résurrection. Si je les attrapais, je les tuerais assurément comme les 'Ad furent tués ». Voir Ibn Taymiyya, *Majmū'a fatāwā Ibn Taymiyya,* Beyrouth 1980, tome 4, p. 281-282. Il en est de même pour ce qui concerne les mécréants.
63. Il va de soi que cette remarque ne concerne pas la chercheuse qui a adopté cette lecture dans la mesure où il s'agissait pour elle de proposer simplement une interprétation d'ordre historique à partir des documents en sa possession.

Dans cette même perspective, la dernière épître de la quatrième section, l'épître 52, qui, étant la dernière des *Rasā'il,* occupe une place privilégiée, contient un message essentiel relativement à la liberté de choix en matière religieuse. L'exposé commence par une définition du rôle des prophètes :

> Ceux-ci ont été envoyés par Dieu pour sauver les créatures et leur permettre de soigner leurs âmes malades au moyen des sciences divines qui apportent la guérison et disposent les hommes à la science du libre choix. C'est à ce sujet que Dieu a dit : « Pas de contrainte en religion ». Mais beaucoup de gens ne font aucune différence entre la religion et la Loi.
> La religion, quant à elle, ne souffre aucune contrainte pour la simple raison que dans ce domaine, la contrainte n'est d'aucune utilité à celui qui la subit, puisque le *dīn* est une affaire divine. C'est au niveau de la loi religieuse (*sharī'a*) que réside la contrainte. Il s'agit en effet d'une affaire qui s'impose et qui concerne la règle et la vie de ce bas-monde. C'est grâce à elle que la religion se consolide et se perpétue. C'est dans ce domaine que l'on a imposé quelque chose aux gens. Il s'agit de la facette exotérique de l'islam. Mais pour ce qui concerne la religion au niveau de la foi, il n'y a jamais eu de contrainte à cet égard[64].

Ce passage répond à une interrogation formulée par Guy Monnot à propos de la prédestination :

> L'homme ne serait-il pas libre ? C'est la question du *qadar*, la prédétermination divine. Il est certain que la dynamique de la révélation musulmane, le concept de la guidance des hommes par Dieu et celui de l'appel que leur adressent les prophètes, l'idée même de responsabilité sanctionnée par un jugement, supposent et postulent le libre arbitre. Mais d'un autre côté il y a des versets tels que « Dieu égare qui il veut et guide qui il veut » (C 14, 4 ; 16, 93 ; 35, 8). Ces formules sont très fréquentes dans le Coran et, de plus, ne sont pas la base d'une déduction, mais affirment *directement* la maîtrise divine sur les actes de l'homme. C'est pourquoi les courants de pensée dominants dans l'islam, à tort sans doute, ont longtemps estimé que la balance penchait de ce côté[65].

Or, le Coran lui-même répond doublement à cette problématique. Tout d'abord par le contexte du verset (C 2, 256), qui renvoie à une construction théologique connue, que l'on trouve dans les *Institutions Divines*, comme nous l'avons montré. La réflexion de Lactance, qui se demande « Où la sagesse se trouve-t-elle donc unie à la religion ? De toute évidence là où l'on rend un culte à un dieu unique »[66] débouche, comme celle de Tertullien,

---

64. *Rasā'il,* tome 3, p. 312.
65. « L'humanité dans le Coran », *Annuaire* de d'*École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 103 (1994-1995), p. 19-29, p. 20.
66. Pierre Monat, éd., *Institutions divines* IV [*La vraie sagesse et la vraie religion*], 3, 7, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46), p. 45-46.

sur l'affirmation que l'unicité inconditionnelle de Dieu[67] est tellement évidente par elle-même qu'il n'est nul besoin d'user de violence pour l'imposer. Agir ainsi reviendrait au contraire à se mettre au même rang que les tenants des fausses religions.

Institutions Divines	Coran
II, IV, 7 : « Où est la vérité ? *Ubi ergo veritas est* ? Là où aucune contrainte ne peut peser sur la religion *Ubi nulla vis adhiberi potest religioni*, où rien ne peut être victime de violence *ubi nihil quod violari possit apparet*, là où il ne peut y avoir de sacrilège. Mais tout ce qui tombe sous les yeux ou sous les sens, tout cela, parce que c'est périssable, reste totalement étranger à la notion d'immortalité ». Ce passage est précédé dans les par une critique de la fragilité des idoles, qui, en tant qu'objets matériels, sont susceptibles d'être détruites, incendiées ou pillées et l'auteur conclut : Comment peut-on chercher protection auprès de ce qui ne peut se protéger soi-même ? Il est suivi presque immédiatement par l'affirmation que : « Seul est Dieu celui qui n'a pas été fait qui, pour cette raison peut détruire les autres, mais ne peut pas, lui, être détruit. Il demeurera donc toujours en l'état où il a été, parce qu'il n'a pas été engendré de l'extérieur, que son origine et sa naissance ne dépendent d'aucune autre chose, qui puisse le modifier et le détruire. Dieu est tel qu'il a voulu être : impassible, immuable, incorruptible, bienheureux et éternel », , II, VIII, 44. Cette même idée est complétée dans un autre passage qui ajoute l'affirmation qu'« Il n'est pas besoin de violences et d'injustices pour convaincre, parce que la religion ne peut pas naître de contraintes (*non est opus vi et injuria quia religio eogi non potest*). Il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui, et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs. » (V, XIX, 11-13).	(2, 255-256) : « Dieu, il n'y a de Dieu que Lui, le vivant, celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont de prise sur lui ! Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Qui intercédera auprès de lui sans sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent de sa science que ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge ; il est le Très Haut, l'inaccessible. (256) Pas de contrainte en religion. La voie droite se distingue de l'erreur ».

67. Pierre Monat, introduction au tome IV des *Institutions divines, op. cit*., p. 15, note 1, renvoie sur ce point à Tertullien, *Praescr.,* 13, 1.

La succession logique des idées, particulièrement condensée dans le texte coranique, développée de façon plus ample chez Lactance, est néanmoins identique dans les deux textes : la seule vraie religion est celle qui rend un culte à un dieu susceptible de ne subir ni contrainte ni changement : il ne dort pas et n'est pas fatigué, le maintien de sa création dans l'existence ne lui pèse pas (réminiscence du Psaume 121, 4) et tout dépend de lui, puisque même l'intercession ne peut avoir lieu qu'avec son agrément. De ce fait, la vérité d'une religion qui reconnaît un dieu totalement transcendant éclate par elle-même et se distingue parfaitement de l'erreur. Elle s'impose à l'esprit de tout être humain, à l'image d'une connaissance *a priori*, correspondant à la tendance religieuse naturelle *(fiṭra)*. Il est donc superfétatoire d'utiliser la violence pour l'imposer. Plus que cela, la communauté monothéiste qui agirait ainsi se ravalerait d'elle-même au rang des polythéistes et porterait un tort irréparable à la vraie religion[68].

Le Coran apporte sa seconde réponse par le biais de la bisémie qui fait que la déclaration, citée par Monnot : (*yuḍillu man yashā' wa-yahdī man yashā'*) « Dieu égare qui il veut et guide qui il veut » peut signifier également : « Dieu laisse s'égarer qui veut s'égarer et guide qui veut être guidé. » C'est à notre avis sans doute de cette dernière façon, plus précise grammaticalement dans la mesure où *yuḍillu* est plus proche de la connotation de « laisser s'égarer » que de celle « d'égarer »[69], que le lisaient les Ikhwāns, qui insistent sur le libre consentement en matière de religion.

La suite du texte précise que si Muḥammad a reçu l'ordre de combattre jusqu'à ce que les gens prononcent la profession de foi : « Il n'y a de divinité que Dieu et Muḥammad est son messager », la proclamation de cette formule ne présume en rien de leur entrée au Paradis si elle n'est pas accompagnée de la foi et prononcée en toute pureté de cœur. Sa seule efficacité consiste alors à garantir la vie et les biens de ceux qui la prononcent contre les attaques qu'ils pourraient avoir à subir. Quant à leur âme, elle sera jugée par Dieu.

Les Ikhwān ajoutent à ce sujet une tradition chiite attribuée à Muḥammad, qui lui fait dire : « Je suis la cité de la science et ʻAlī en est la porte », qu'ils interprètent ainsi : « De la sorte Muḥammad les a dirigés vers celui qui leur indique ce qui conduit à la religion librement acceptée par les amoureux de la droiture. En effet, la contrainte exercée en vue de la sou-

68. « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », G. Gobillot, éd., *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : hommage au Professeur Gérard Troupeau*, Paris 2005, p. 59-90.

69. Maurice Gloton signale en effet à juste titre que la 4e forme verbale (*aḍalla*) a en arabe pour premier sens « laisser s'égarer » et non pas « égarer ». M. Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Beyrouth 2002, p. 515.

mission est une forme connue de la loi. C'est à ce sujet que Dieu a dit : "Les bédouins ont dit : – Nous avons cru. Dis : – Vous n'avez pas cru, dites, nous nous sommes soumis" »[70].

Mais c'est la conclusion de ce passage qui contient le point de vue le plus audacieux :

> Les prophètes n'utilisent pas cette science (c'est-à-dire la science dont Muḥammad, qui, précisément, ne porte pas ici le titre de prophète, se déclare être la cité) pour plusieurs raisons. L'une d'entre elles est qu'elle dépend en partie d'un exercice de la tromperie et de la ruse et qu'ils n'ont pas été missionnés selon ces conditions, la seconde est que s'ils avaient agi ainsi, ils auraient imposé aux gens la fraude et non pas la science qui sauve l'âme. Or, le but qui leur était assigné était de se présenter avec ce qui sauve l'âme. En effet, les âmes ne se purifient pas au moyen de ce qui fait entrer en jeu la tromperie et la ruse, puisqu'elles doivent se libérer du monde de la génération et de la corruption ; tandis que cette science conduit à des résultats spécifiques de la science terrestre. Les prophètes appellent au monde d'en haut, qui est plus élevé que le monde des sphères, et, pour cela, ils ne l'utilisent jamais[71].

La portée de cette dernière remarque est considérable. Elle signifie que tout ce qui concerne la contrainte et, en particulier, le combat, ne relève pas de la prophétie de Muḥammad, mais du domaine purement terrestre des circonstances de l'accomplissement de sa mission. La science qu'il utilise pour agir dans ce domaine n'est pas une science prophétique, mais une science humaine de la stratégie, donc de la ruse et de la dissimulation. Cela revient aussi à dire en clair que tout ce qui, dans le Coran, relève de la guerre sainte, n'est pas d'inspiration prophétique, mais de simple stratégie immanente au service de la propagation de la religion. Plus encore, cela signifie que tout ce qui a trait à cet aspect de la *sharī'a* dans le Coran n'est pas d'inspiration prophétique, mais humaine, attribuable à Muḥammad, appelé de ce point de vue la « cité de la science » (*madīnat al-'ilm*). Il s'agit là d'une science terrestre, immanente et circonstancielle dont le domaine est extérieur à celui de la Révélation céleste. Dans leur interprétation de la tradition, les Ikhwān attribuent néanmoins à ce dernier le mérite d'avoir indiqué la voie qui, invitant à passer par 'Alī en tant que porte de la science, conduit, non pas à la science de cette *sharī'a* terrestre, mais à l'inspiration prophétique céleste qui correspond universellement à la religion librement choisie qui, elle-même englobe ce qu'ils appellent la *sharī'a* divine[72].

---

70. *Rasā'il*, tome 4, p. 460.
71. *Ibid.*, tome 4, p. 461.
72. *Ibid.*, tome 4, p. 138.

Cette *sharī'a* divine représente l'unique voie vers Dieu décrite dans l'épître 46. Or, celle-ci est accessible à tous sans exception :

> Il s'agit de purifier la substance de son âme, d'acquérir les mœurs les plus nobles et les plus élevées et d'adopter la tendance religieuse la plus proche possible de celle des prophètes et des sages (grecs) comme nous l'avons montré dans notre épître de la révélation. Il s'agit de faire en sorte que leurs actes et leurs comportements, ainsi que leur vie, soient les plus ressemblants possible à ceux des anges, comme nous l'avons montré dans l'épître des Frères de la pureté : « Je dis que la réception par leur âme de l'inspiration des anges et de la révélation des prophètes est alors plus probable et la compréhension de ses sens plus facile. C'est le cas des âmes des prophètes, après elles des âmes des véridiques et après elles des âmes des croyants fidèles, bons, vertueux et pieux ».
> Ce qui prouve la véridicité de ce que nous avons dit est l'héritage des prophètes et des sages à cet égard. En effet, Moïse donna comme recommandation aux descendants d'Aaron, après qu'ils eurent assumé la *sharī'a* de la Torah, de se mettre au service du temple appelé « temps », d'y faire les dévotions, de délaisser les plaisirs de ce bas monde et les passions des âmes, de se limiter à l'indispensable pour se nourrir et se vêtir, de laisser le superflu pour que leurs âmes soient pures et leurs mœurs policées et que leurs âmes soient prêtes à accueillir la révélation et l'inspiration. Il leur dit : « Celui qui adorera dans ce temple de la manière que j'ai décrite durant quarante ans en toute sincérité la révélation divine lui viendra et les anges descendront vers lui pour lui apporter l'esprit. »[73]

Les Ikhwān citent ensuite une tradition attribuée au prophète : « L'envoyé de Dieu a dit : Celui qui adore Dieu avec fidélité durant quarante ans, Dieu illumine son cœur et dilate sa poitrine. Il s'exprime selon la sagesse, même s'il s'agit d'un non arabe qui ne parle pas l'arabe ».

Cette position est à l'opposé absolu de celle des « dialectiqueurs » qui envoient en enfer tout homme qui exprime une opinion différente de la leur. Mais c'est également celle du Coran, qui l'exprime en particulier dans le verset 104, qui propose la rectification suivante : « Ô vous qui croyez, ne dites pas : "Favorise nous !" (ou "Fais de nous tes élus") (*râ'inâ*) Mais dites : "Regarde-nous" ("prends-nous en pitié, protège-nous") (*unẓurnâ*) et "écoutez" *(isma'û)* ».

Nous ne reprendrons pas ici toute la démonstration qui nous a conduit à la lecture de ce verset[74]. Il suffit de rappeler qu'il entre dans une liste de mots et d'expressions liées à la langue hébraïque, que le Coran invite à traduire en arabe pour éviter toute confusion. On les trouve au verset (C, 4, 46) :

---

73. *Ibid*, tome 4, p. 117.
74. Voir à ce sujet G. Gobillot : « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir » (De l'abrogation dans le Coran), communication donnée au colloque international des 1, 2 et 3 février à

> Certains juifs altèrent le sens des paroles révélées ; ils disent : « Nous avons entendu et nous avons désobéi » (*sami'nâ wa-'aṣaynâ*) et « Entends » d'une manière inaudible (*sma' ghayru musma'*). Ils disent aussi « favorise-nous » (*râ'inâ*). Ils tordent leur langue et ils attaquent la religion. Mais s'ils avaient dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi » (*sami'nâ wa-aṭa'nâ*), « Entends » (*isma'*) (sous entendu : « de manière audible ») et « Regarde-nous » (ou prends-nous en pitié) (*unẓurnâ*) c'eût été certainement meilleur pour eux et plus droit. Dieu les a maudits à cause de leur incrédulité. Ils ne croient pas, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux.

Le verset 47 conclut ainsi la question : « Ô vous à qui le Livre a été donné, croyez à ce que nous vous avons révélé (par le Coran) faisant ressortir la vérité de ce que vous possédiez… ». Ce verset, qui reprend intégralement le passage *a priori* mystérieux du verset (C 2, 104) en éclaire parfaitement le sens : il s'agit de passages de textes sacrés ou de formules cultuelles prononcés par les juifs, que le Coran considère comme pouvant se prêter à déformation et pour lesquels il propose une traduction juste en arabe. Le premier, aisé à identifier, est un extrait du Deutéronome (5, 27, 24[e] commandement)[75] (*Véshamanou vé 'assinou* : וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ) « Nous écouterons et nous exécuterons (tout ce que Dieu t'aura dit) ». Les Judéens ont dit cela au pied du Sinaï après avoir entendu les dix commandements et en avoir ressenti une grande frayeur. Les chefs des tribus ont alors demandé à Moïse d'écouter seul la suite du message divin afin de le transmettre, le peuple s'engageant à « écouter et exécuter ». Le Coran préconise dans ce cas la substitution d'un verset du Pentateuque hébreu transcrit directement en arabe, plus précisément son « oubli » et son remplacement par une autre formule dans cette langue : « *sami'nâ wa-aṭa'nâ* » : « Nous avons écouté et nous avons obéi ». La question doit être comprise ici avant tout d'un point de vue linguistique. En effet, l'expression hébraïque *vé'assinou* peut être ambiguë lorsqu'elle se trouve simplement « transposée » en arabe puisque, correspondant à *wa-'aṣaynâ*, elle exprime alors, au lieu de la soumission à l'ordre divin, la désobéissance. Certains juifs semblent donc se trouver ici accusés d'avoir déformé le sens des paroles révélées parce qu'ils auraient remarqué ce phénomène linguistique et joué sur ses conséquences, l'interprétant comme le fait qu'ayant entendu ce Coran arabe, ils n'avaient pas à y adhérer, ni à obéir à ses ordres, puisque la transcription littérale dans cette langue de leur déclaration d'obéissance en hébreu exprime, au contraire, ici, la désobéissance.

---

l'Université Lyon 3, « Comment vivre l'interculturel (Islam-Occident) ? Obstacles et perspectives d'ouverture », *op. cit.*

75. Pour 4, 46 et 2, 93 (*sami'nā wa-'aṣaynā*), R. Paret et H. Speyer, *Die biblische Erzählungen in Qoran*, Hildesheim 1988, p. 301-303, signalent la référence de Deutéronome 5, 24.

À partir de cet exemple, l'invitation à remplacer *râ'inâ* par *unẓurnâ*, devient beaucoup plus compréhensible. En effet, *râ'inâ* (avec un *alef*, racine identique à *râ'a* en arabe), en hébreu, signifie : voir, regarder, comme en arabe, et il est alors l'équivalent exact de *unẓurnâ*. On le trouve en (*Gn* 39, 23[76]) où, s'adressant à Dieu, il peut avoir pour connotation : « prendre pitié », « prendre soin » ou « protéger », en l'occurrence Joseph. Mais il figure aussi dans le *Traité talmudique Abot* (2, 9) avec le sens de « favoriser » et dans Esther (2, 9), sous la forme *re'ûyot* (הֲרָאֻיוֹת) : « celles (les servantes) qui ont été choisies »[77]. Il peut donc avoir en hébreu deux connotations : prendre soin, protéger, prendre en pitié ou bien : favoriser, choisir, prendre pour élu. Or, si ce mot (ou plutôt ici cette racine) est prononcé en arabe « en tordant sa langue » pour produire un « *'ayn* » à la place d'un *alef,* comme le dit le verset (C 4, 46) : « Ils disent aussi « favorise-nous » (*râ'inâ*). Ils tordent leur langue et ils attaquent la religion », on aboutit alors à *râ'a*, verbe qui, dans cette langue, correspond davantage à l'acception de « favoriser », « choisir », « élire ». Il est clair qu'il s'agit dans ce cas d'une allusion du Coran à la notion de communauté élue, ceux qui raisonnent ainsi, ou sont supposés le faire, étant des incrédules appartenant aux Gens du Livre (et non pas les polythéistes, contrairement à ce que l'on pourrait croire) qui « ne voudraient pas qu'une grâce de votre Seigneur (en particulier ici la révélation du Coran), descende sur vous (les Arabes qui n'avaient pas reçu de Livre) » (2, 105).

Or au verset (C 2, 104), c'est aux croyants eux-mêmes que s'adresse cette invocation. Ils sont ainsi invités à ne pas se croire privilégiés par rapport à qui que ce soit et à ne pas penser, au contraire des « disputeurs », qu'ils sont les seuls à pouvoir prétendre au salut et à l'accès au Paradis et à avoir reçu la vérité.

On a vu que sur ce point les Ikhwān vont encore plus loin en estimant que même les polythéistes et les adorateurs du feu et des astres possèdent dans leurs enseignements des éléments qui peuvent leur donner accès à la vérité. Or, c'est précisément cette vision des choses qu'illustre le Coran par son évocation d'Anubis dans la sourate 18. Il y présente à ce sujet deux détails précis, qui, envisagés en dehors de cette référence aux croyances en l'au-delà de l'ancienne Égypte, apparaîtraient comme totalement superfétatoires[78] : « Nous (Dieu) les (les corps des jeunes gens) retournions vers la droite et vers la gauche, tandis que leur chien se tenait sur le seuil, les pattes

76. Il figure aussi en *Gn 42, 1*, pour désigner simplement le fait que les frères de Joseph se regardent les uns les autres.

77. Nos remerciements vont à Dan Jaffe, qui nous a fourni cette liste des diverses acceptions du verbe hébreu *rā'a* dans les Écritures.

78. Éventualité définitivement rejetée, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises, car n'ayant pas sa place dans un texte entièrement dédié à la Vérité et selon lequel tout ce qui touche au Vrai est utile.

de devant étendues ». Pour ce qui est de l'évocation du retournement des corps à droite et à gauche, on en trouve un témoignage tout à fait précis dans le *Texte des Pyramides,* précisément à propos de la résurrection. Il s'agit du processus de la survie du mort dans l'attente de la résurrection. Celui-ci doit se dresser sur son côté gauche, puis se tourner vers son côté droit. Par exemple *TP* 412, § 730 : « Enlève-toi de sur ton côté gauche, et mets-toi sur son côté droit ». Ou encore *TP* 662, § 1878 : « Dresse-toi sur ton côté gauche, (puis) tourne-toi sur ton côté droit ». Parce que le mort est couché sur le côté, tourné vers la gauche (est, soleil levant) et doit se redresser et se tourner sur le côté droit, qui est « le côté de manger (ouest, soleil couchant) ».

Quant au chien, son attitude hiératique est exactement celle qui était attribuée à Anubis, maître de la momification et gardien des tombeaux, qui, non seulement conservait les corps, mais séjournait sur le seuil des monuments funéraires pour, le jour venu, participer à leur Résurrection[79]. Plus précisément, le nom même du dieu-chien Anubis décrit la position dans laquelle il était le plus souvent représenté, puisqu'il signifie « être couché sur le ventre », l'image la plus fréquente d'Anubis étant celle du canidé allongé sur le ventre, les pattes de devant et la queue dans le prolongement du corps[80], autrement dit la description exacte qu'en donne le Coran, qui, du statut de détail apparemment superflu, prend à ce moment-là toute sa signification, en confirmant qu'aucune des précisions qu'il donne ne doit être considérée comme dénuée de sens.

Bien entendu le Coran réserve à Dieu seul, ou du moins à son initiative, l'acte qui préside au maintien d'une certaine forme de vie dans la tombe : « Nous (Dieu) les retournions à droite et à gauche »[81]. L'effigie d'Anubis n'y renvoie donc plus qu'à un rôle, approprié à sa qualité de canidé, de gardien des tombeaux, auquel s'ajoute celui de symbole de la résurrection, tandis qu'en Égypte ancienne il participait au processus de résurrection en pratiquant le réchauffement du cœur de la momie après sa reconstitution.

Une telle allusion à une imagerie psychopompe d'origine égyptienne ancienne par le Coran ne devrait étonner ni les historiens des idées, ni les islamologues. Pour ce qui est de sa transmission, on sait que de nombreux textes apocryphes chrétiens d'origine copte, dont certains auxquels le Coran fait allusion dans d'autres passages, comme par exemple, dans ses

---

79. « Le mystère d'Anubis garantit la présence divine en tant que protection contre la déchéance et la décomposition [...] de même, l'embaumement a permis de l'imprégner de substances impérissables », Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris 2003, p. 294.
80. Jean-Pierre Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux,* Paris 2007, p. 43-44.
81. Dans le récit de Jacques de Saroug il est seulement précisé que « le Seigneur laissa un ange pour garder leurs membres » (v. 61 de la version courte ; *cf* : F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants, Une rencontre entre chrétiens et musulmans,* Paris 2001, p. 63). La précision de droite et de gauche est donc bien spécifique du Coran qui insiste sur le fait que c'est à Dieu qu'il faut rapporter l'intégrité des corps des ressuscités.

descriptions de l'Enfer, *l'Histoire de Joseph le charpentier,* homélie du VI^e^-VII^e^ s., ont été profondément marqués par la mythologie funéraire égyptienne et les images de l'Amenti[82]. On gagnerait sans aucun doute, pour compléter cette recherche, à étudier de manière approfondie l'ensemble des traditions musulmanes relatives au tourment de la tombe *('adhâb al-qabr).* Rappelons que dans le Roman Pseudo clémentin, l'Égypte est présentée, encore au 2^e^ siècle de notre ère, comme le pays qui, au-delà de ses pratiques magiques, permet d'accéder à des certitudes relatives à la résurrection. Il y est fait allusion, entre autres, à la consultation d'esprits de morts pour recevoir un conseil ou prendre une décision. Voici le discours que l'auteur des *Homélies* met dans la bouche du jeune Clément, le futur successeur de Pierre, qu'il présente comme étant, au début de sa vie, un noble Gentil en quête de certitudes sur l'immortalité de l'âme :

> J'irai en Égypte et je me concilierai les faveurs des hiérophantes et des prophètes des sanctuaires ; je chercherai et trouverai un magicien et je le persuaderai, moyennant beaucoup d'argent, de pratiquer l'évocation d'une âme, ce qu'on appelle nécromancie, comme si je voulais m'enquérir au sujet de quelque affaire[83].

Tous ces exemples confortent le fait que les Ikhwān al-Ṣafā', qui semblent avoir été en mesure de les saisir, aient estimé que l'essentiel est, pour tout homme, quelle que soit sa foi, de se détacher de ce bas-monde et d'aspirer avec sincérité à la vie future. C'est selon eux l'essentiel de l'enseignement apporté par Jésus, qu'ils présentent comme celui qui a ouvert à tous la voie de la Résurrection, conformément à une lecture du Coran qui apparaît encore comme particulièrement audacieuse eu égard aux interprétations traditionnelles de la question.

Foi et résurrection : le secret de Jésus

Dans son article « Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafā' »[84], Omar Ali de Ungaza souligne le fait que l'Évangile tient une place privilégiée dans les écrits des Frères, qui encouragent leurs lecteurs à en prendre connaissance. Il rappelle aussi que les nombreuses citations qu'ils en donnent semblent indiquer une préférence pour le texte de Jean et précise enfin que

82. Voir l'introduction d'Anne Boudhors à ce texte dans *Écrits Apocryphes chrétiens*, II, Paris 2005, p. 28.
83. *Ibid*., p. 1238.
84. David Thomas *et al.*, éd., *Christian-Muslim Relations. À Bibliographical History*, vol. 2, *900-1050*, Leyde 2010, p. 306-311.

> les adeptes de la Torah, ceux de l'Évangile et ceux du Coran ont reçu des commandements, des préceptes et des paraboles différents, mais tous ces enseignements sont des allusions symboliques à l'existence de l'âme et à ce que les hommes ont oublié concernant son origine et son devenir[85].

Le texte dont nous résumons ici le contenu répond en tout point à cette description. Il présente l'intérêt de rendre compte de la conception de la mort et de la Résurrection de Jésus qu'avaient adopté les Ikhwān, une vision conforme, pour l'essentiel, comme nous allons le montrer, au point de vue du Coran sur la question. Voici l'essentiel de ce que dit ce texte, tiré de l'épître 43, 2e de la IVe section :

> Parmi les choses qui prouvent que les prophètes estiment et sont persuadés du fait que l'âme survit et reste dans un état sain après avoir quitté le corps figure ce que Jésus a réalisé par le biais de son humanité *(nāsūt)* ainsi que le testament qu'il a laissé à ses apôtres. Lorsque le Messie fut envoyé auprès des Fils d'Israël, il les vit s'adonner de la religion de Moïse en s'attachant seulement à l'extérieur de la *sharīʿa*, lire la Torah et les livres des prophètes sans se conformer à ce qu'ils impliquent et sans connaître les vérités ni les secrets qu'ils recèlent, mais les utiliser en suivant une habitude et en user uniquement selon la coutume, ignorer l'autre vie et ne pas la désirer, ne rien comprendre à l'affaire de la résurrection, ne tirer du contenu de ces livres que ce qui concerne la vie de ce bas monde, ses vanités et ses aspirations, n'étudier l'application de la *sharīʿa* et de la sunna religieuse que dans une recherche de la vie d'ici-bas. Il les trouva dans cette situation alors qu'en réalité le but des prophètes dans leur appel aux nations, ainsi que dans leur instauration des règles et des lois coutumières n'est pas seulement la vie de ce bas monde. Il est surtout de sauver les âmes de l'océan de la matière (*hylé*) et de les affranchir de la condition naturelle, de les faire sortir des ténèbres des corps vers les lumières du monde des esprits et de les éveiller du sommeil de l'ignorance [...] Quand le Messie vit cette situation, à savoir qu'il n'y avait pas de différence entre eux et celui qui ne croit pas à la résurrection et ne connaît ni la religion ni la prophétie, ni le livre ni la sunna, ni la règle ni la loi, ni l'ascèse dans cette vie ni le désir de l'autre vie, il en ressentit de la tristesse et de la compassion pour les êtres de son espèce. Il réfléchit alors à la manière de les guérir de leur maladie. Il sut que s'il les réprimandait par la sévérité, la menace, l'intimidation et l'annonce du malheur, cela ne leur serait pas profitable, car toutes ces choses sont contenues dans la Torah et dans les livres prophétiques qu'ils avaient entre les mains. Il décida d'agir comme un médecin. Il se mit à circuler parmi les Fils d'Israël et, lorsqu'il rencontrait un homme, il le conseillait et l'aidait à se remémorer. Il lui présentait des paraboles et le faisait sortir de l'ignorance. Il lui apprenait à se comporter en ascète dans cette vie et à désirer l'autre vie et sa douceur. Lorsqu'il croisa un groupe de blanchisseurs hors de la ville, il s'arrêta près d'eux et leur dit : « Que pensez-vous de ces vêtements que vous

85. *Ibid.*, p. 308.

avez lavés, nettoyés et blanchis ? Estimez-vous qu'il conviendrait que leur propriétaire les porte sur un corps maculé de sang, d'urine, de matière fécale et de toutes sortes de souillures ? » Ils répondirent : « Non. Celui qui agirait ainsi serait un insensé ». Il leur dit : « C'est pourtant ce que vous faites ». Ils dirent : « Comment cela ? » Il dit : « Car vous avez lavé vos corps et blanchi vos vêtements et les avez portés tandis que vos âmes sont roulées dans la pourriture, remplies de l'ordure de l'ignorance, de la surdité et de l'aveuglement des mauvaises mœurs [...] Ne désirerez-vous pas le royaume des cieux dans lequel il n'y aura ni mort ni décrépitude ni douleur ? »

[...]

Jésus se déplaçait en Palestine de village en village et de ville en ville dans les maisons des Fils d'Israël. On le recherchait, mais on ne le trouvait pas. Ceci se produisit durant trente mois. Lorsque Dieu voulut le faire mourir et l'élever auprès de lui. Il rassembla autour de lui ses disciples à Jérusalem dans une pièce avec ses compagnons et leur dit : « Je vais me rendre chez mon père qui est aussi votre père. Voici mon testament avant que je ne quitte mon humanité. Je conclus avec vous un pacte et un contrat. Celui qui acceptera mon héritage et qui sera fidèle à mon pacte sera avec moi demain. Celui qui n'acceptera pas mon héritage n'en bénéficiera pas et ne pourra en rien se réclamer de moi ». Ils lui demandèrent : « De quoi s'agit-il ? » Il dit : « Allez chez les rois des régions les plus éloignées et transmettez de ma part ce que je vous ai fait connaître et appelez les gens à ce à quoi je vous ai appelés. Ne craignez rien de leur part et ne les fuyez pas. Lorsque je quitterai mon enveloppe humaine, je resterai dans l'espace à la droite du trône de mon père qui est aussi votre père et je serai avec vous partout où vous irez[86]. Je vous conduirai à la victoire et je vous soutiendrai avec la permission de Dieu. Allez vers les hommes, appelez-les à pratiquer la bonté, ordonnez-leur ce qui est bon, interdisez-leur ce qui est mauvais tant que vous ne serez pas morts ou crucifiés ou rejetés de la terre ». Ils demandèrent : « Qu'est-ce qui authentifie ce que tu nous as demandé ? » Il dit : « C'est que je serai le premier à le faire ». Il sortit le lendemain, se montra aux gens et se mit à les haranguer et à les conseiller jusqu'à ce qu'il fut pris et conduit devant le roi des Fils d'Israël, qui ordonna de le crucifier. Son humanité fut crucifiée. Ses mains furent clouées sur le bois de la croix et il resta crucifié de la matinée jusqu'au soir. Il demanda de l'eau et on lui fit boire du vinaigre. Il fut percé par la lance, puis fut mis dans le linceul au lieu de la crucifixion. Il fut ensuite mis au tombeau. Tout ceci eut lieu en présence de ses compagnons et de ses disciples. Lorsqu'ils virent cela, ils ressentirent une certitude et surent qu'il ne leur avait pas ordonné une chose qu'il aurait désavouée. Ils se rassemblèrent ensuite durant trois jours à l'endroit où il leur avait promis qu'il se montrerait à eux. Ils virent les marques (de reconnaissance) établies entre lui et eux. Alors se répandit parmi les Fils d'Israël la nouvelle selon laquelle le Messie n'avait pas été tué. On ouvrit la tombe et l'on n'y trouva pas le corps.

86. L'Épître 45 apporte une variante intéressante (*Rasā'il*, t. 4, p. 58). Jésus promet aux apôtres d'intercéder pour eux (*atashaffa' lakum*).

> Suite à cela, les hommes prirent conscience de la survie de l'âme après la mort et ils commencèrent à se détacher du matériel[87].

Eu égard au respect qu'ils montrent pour le texte sacré, il est certain que les Ikhwâns n'auraient pas affiché une telle fidélité à l'Évangile s'ils n'avaient pas été persuadés que le Coran lui-même va dans ce sens. Or, nous avons trouvé, au cours de sa lecture intertextuelle, trois indications plus ou moins allusives qui semblent confirmer leur manière de penser.

La première concerne la formule utilisée pour désigner la résurrection de Jésus. Lui seul est dit avoir été « ressuscité vivant ».

La seconde porte sur la question de la résurrection le troisième jour.

La troisième est relative au rapprochement que l'on peut faire entre le fait que Jésus est dit être « une science pour l'Heure » et le verset qui évoque le bon larron.

Notons, avant de les aborder, que la pédagogie attribuée à Jésus par les Ikhwân dans ce texte est fondée sur les notions de crainte et d'espoir dont ils soulignent par ailleurs l'importance pour la bonne conduite de la religion :

> Sache ô mon frère que la révélation ne se parachève que par l'ordre et l'interdiction et que l'ordre et l'interdiction reposent sur la promesse et la menace, que la promesse et la menace n'ont d'existence que par le désir et le rejet et que ces derniers ne se manifestent que chez celui qui ressent de la crainte et de l'espoir. La crainte et l'espoir n'apparaissent et ne sont connaissables que chez celui qui suit l'ordre et l'interdiction. En effet, celui qui ne craint rien et qui n'entretient aucun espoir, ni ne désire, ni ne rejette et l'ordre et l'interdiction n'ont aucun effet sur lui[88].

C'est précisément ce qui ressort de l'usage que fait le Coran de l'expression « *khawfan wa ṭama'an* » (par crainte et par espoir), qui, en sus du verset (C 13, 12), apparaît trois autres fois dans des contextes différents. Le premier est celui du verset (C 32, 15-16) :

> (15) Seuls croient en nos signes ceux qui tombent prosternés lorsqu'on les leur rappelle ; ceux qui exaltent les louanges de leur seigneur et qui ne se montrent pas orgueilleux. Ils s'arrachent de leurs lits pour invoquer leur seigneur avec crainte et espoir (*khawfan wa ṭama'an)*. Ils dépensent en aumônes une partie des biens que nous leur avons accordés.

Le premier de ces signes est la mort qui, évoquant le retour vers Dieu, rappelle le Jugement (C 32, 11 et 12) et éveille la crainte de ces croyants. Cependant, l'homme étant particulièrement sujet à l'oubli dans ce domaine,

87. *Rasā'il*, t. 4, p. 31-32.
88. *Ibid.*, p. 77.

il a toujours besoin de recevoir de nouveaux rappels. De plus, il lui arrive de ne pas admettre ce qui provoque en lui la crainte : (C 17, 60) « Nous les effrayons, mais cela ne fait qu'augmenter leur révolte ». L'espoir, quant à lui, semble être doté d'une plus grande efficacité. Il est éveillé, entre autres, par la prise en considération du fait que l'homme a été créé à partir d'une petite quantité d'eau (C 32, 4 et 8), situation qui, elle-même, évoque la miséricorde divine manifestée à la fois sous forme de pluie vivifiante sur la nature et sous celle d'une eau qui redonnera vie aux morts. On la trouve évoquée en (C 7, 56-57) :

> (56) Invoquez votre seigneur avec crainte et espoir (attente fébrile) la miséricorde de Dieu est proche de ceux qui font le bien. (57) C'est lui qui déchaîne les vents comme une annonce de sa miséricorde. Lorsqu'ils portent de lourds nuages, nous les poussons vers une terre morte ; Nous en faisons tomber l'eau avec laquelle nous faisons croître toutes sortes de fruits. Nous ferons ainsi sortir les morts. Peut-être réfléchirez-vous.

ou encore en (C 30, 24-25) :

> (24) Parmi ses signes, il vous montre l'éclair, objet à la fois de crainte et d'espoir. Il fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle il rend la vie à la terre quand elle est morte. Il y a vraiment là des signes pour un peuple qui comprend. Parmi ses signes : le ciel et la terre se maintiennent en place sur son ordre. Puis lorsqu'il vous appellera d'un seul appel, voilà que vous surgirez de la terre.

Ce dernier thème est rappelé en (C 53, 11) : « Nous rendons la vie à une terre morte. Ainsi vous fera-t-on sortir » et en (C 29, 62). Tous ces passages confirment que l'essence même de l'espoir des hommes n'est autre que la promesse de la résurrection, que la nature, de par la vie qu'elle reçoit de l'eau du ciel, rappelle sans cesse à ceux qui veulent bien en voir les signes.

L'attitude prêtée dans les *Rasā'il* à Jésus, selon laquelle il constate que les avertissements contenus dans la Torah et les livres des prophètes n'ont pas suffi aux hommes, indique qu'il est parti du constat que l'espoir en la résurrection, en l'éternité et au Paradis constitue un moteur beaucoup plus puissant que la crainte de la mort suivie du Jugement annoncé par les prophètes. C'est pourquoi il promet à ceux qui le suivront une situation dont il donne lui-même l'exemple.

Sa propre résurrection est annoncée dans le Coran d'abord par lui-même, au verset (C 19, 33) dans les termes suivants : « Le salut de Dieu soit sur moi le jour où je suis né, le jour ou je mourrai, le jour où je ressusciterai », ensuite par Jean Baptiste, au verset (C 19, 15) : « Le salut soit sur lui le jour où il est né, le jour où il mourra, le jour où il ressuscitera ». Elle ne se distingue apparemment pas de celle de n'importe quel humain. Cependant, si l'on prête attention aux détails du texte coranique comme il y invite ses lecteurs, on s'aperçoit qu'elle présente une particularité tout à fait remar-

quable. Il s'agit du fait que Jésus est le seul être dont il est dit qu'il « ressuscite vivant », l'expression employée pour décrire ce phénomène étant *ub'athu ḥayyan* (première personne du singulier) et *yub'athu ḥayyan* (troisième personne du singulier) litt. « Je ressusciterai vivant » et « il ressuscitera vivant », ces occurrences étant les deux seules de tout le texte. Une telle répétition de la formule souligne le fait que la résurrection de Jésus est particulière, puisque tous les autres hommes sont dits devoir être ressuscités, si l'on peut l'exprimer ainsi, « simplement ». Donc si Jésus est ressuscité « vivant » c'est qu'une partie de lui était morte (puisqu'elle devait ressusciter) alors qu'une autre n'avait pas connu la mort (puisqu'elle était restée vivante). Par là, le Coran exprime la véritable signification qu'il attache à la mort de Jésus sur la croix. La seule explication qui permette de rendre compte de cette situation de « ressuscité vivant » est en effet que sa mort ait été conjointement effective pour son corps, sa réalité humaine *(nāsūt)*, et apparente pour sa réalité spirituelle *(lāhūt)* comme le formulent les Ikhwān. Cette lecture permet de saisir plus pleinement le sens de deux autres versets décisifs : d'une part celui qui affirme que Dieu l'a élevé auprès de lui, d'autre part celui qui précise que les juifs ont seulement cru l'avoir crucifié *shubbiha lahum*, mais ne l'ont pas fait (C 4, 147). Le Coran explique que s'ils ne l'ont pas fait, c'est en raison d'une ruse divine : (C 3, 54) « Les Fils d'Israël ont rusé (contre Jésus), mais Dieu a rusé aussi et Il est le meilleur en matière de ruse (55) » Ils ne l'ont pas fait en réalité, car Jésus était entré dans un monde divin où il était devenu inaccessible : (C 3, 55) : « Dieu dit : Ô Jésus ! Je vais, en vérité, te rappeler à moi, t'élever vers moi, te délivrer des incrédules ». Les juifs ont donc crucifié la personne qu'ils ont cru être « Jésus exclusivement présent dans leur dimension terrestre », alors qu'il participait de deux dimensions à la fois : dans sa réalité profonde à la dimension divine, en apparence seulement comme les autres hommes à la dimension humaine, qui n'est d'ailleurs « en soi » que lieu de manifestation des apparences.

Il convient alors de s'interroger sur la raison de l'évocation des trois jours, sous la forme de la curieuse répétition du mot « jour ». Ce phénomène attire l'attention, une telle situation ne pouvant en aucun cas être le fruit du hasard dans un texte comme le Coran, qui revendique hautement ne rien contenir d'inutile ni de superflu. Or, en relisant ce passage avec attention, on découvre une information importante, qui émerge du texte sans que l'on ait à en modifier quoi que ce soit : « Le salut de Dieu soit sur moi *le jour* où je suis né (*premier jour*), *le jour* ou je mourrai (*deuxième jour*), *le jour où je ressusciterai* (*troisième jour*) », un mode d'expression qui constitue pour tout lecteur un tant soit peu familiarisé avec l'intertextualité allusive du texte coranique un renvoi particulièrement clair à la déclaration de Matthieu 17, 22, 2 « Il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures » comme l'ont, semble-t-il, saisi les Ikhwān, qui mentionnent ces trois jours. Il convient de noter que cette manière d'exprimer ou de supputer la présence

de certains mystères religieux dans des allusions, chiffrées ou non, semble ne rien avoir eu d'exceptionnel à l'époque. On trouve par exemple dans la *Doctrina Jacobi,* un texte contemporain du Coran, puisque daté de 634, l'interprétation suivante du passage biblique (Exode 3, 15 ; Mathieu 22, 32) « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » : « Il n'a pas dit : "Je suis le Dieu d'Abraham", pour que son verbe et son esprit soient signifiés, mais il a indiqué trois fois la triple dénomination de l'unique divinité »[89].

Le Coran invite donc ses lecteurs à comprendre qu'en réalité Jésus n'est pas vraiment mort dans l'intervalle des trois jours, puisqu'au moment de sa mort dans le monde des apparences il était déjà auprès de Dieu, son décès n'ayant fait que couper le fil de la vie corporelle qui le rattachait à l'univers des hommes. Dans cette perspective, s'il affirme que les juif n'ont ni crucifié ni tué Jésus, c'est que l'instant de sa mort dans la dimension terrestre qu'il avait déjà quittée n'a pas été en réalité pour lui le phénomène qu'elle est pour les humains ordinaires. C'est en tout cas ce que les Ikhwân, très proches pour ces questions de la doctrine nestorienne, ont constaté, comme en témoigne une comparaison de leur texte avec la déclaration de 'Ammār al-Baṣrī (huitième siècle) :

> Avant la venue du Messie la plupart des gens étaient dans l'égarement au sujet de la sortie des tombeaux et du retour à la vie. Ils considéraient cela comme une impossibilité. Il est alors venu en tant qu'être de forme humaine *(bashar)* [...] Dieu l'a fait mourir afin de le faire revivre et il l'a élevé au ciel auparavant devant eux et a fait de sa mort un fait que tout le monde a pu constater de ses propres yeux. Il l'a élevé au-dessus d'eux et il l'a exhaussé devant eux de sorte que si les gens regardaient ce par quoi le créateur l'avait voilé à leurs yeux, ils mourraient. Il a fait clairement apparaître sa mort à leurs yeux dans la mesure où, de par la substance de son corps, il était un mortel semblable à eux. Puis il est sorti vivant de la tombe et il a été élevé aux cieux pour y rester, éternel. Alors ils ont su et ils ont été persuadés que tous ceux qui étaient composés de cette même substance sortiraient des

89. *Doctrina Jacobi, II, 3,* dans « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e^ siècle », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines* 11 (1991), p. 140. Toute ma reconnaissance va à Marie Joseph Pierre Beylot et à Robert Beylot qui m'ont signalé et fait parvenir ce document. Mon ami et collègue, Michel Cuypers me fait, de plus, remarquer à ce sujet qu'une répétition de trois jours résumant la vie de Jésus figure en Luc, 13, 32-33 : « Allez dire à ce renard (Hérode) : Voici que je chasse des démons et accomplis des guérisons aujourd'hui et demain et le troisième jour je suis consommé. Mais aujourd'hui, demain et le jour suivant, je dois poursuivre ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». Je le remercie vivement pour ce rappel qui témoigne du fait que, même si le thème abordé par Luc n'est pas exactement superposable à celui du verset (C 19, 33) le Coran s'exprime, à propos de Jésus, en synergie avec l'Évangile, comme il le fait avec l'Ancien Testament à propos de David.

> tombeaux et échapperaient au pouvoir de la mort et que ceux qui lui ressembleraient par la bonté et la pureté iraient au ciel comme cela lui était arrivé[90].

Le Coran, qui ne reprend pas, comme l'ont fait les Ikhwân, le vocabulaire technique chrétien, en particulier *nāsūt* et *lāhūt*[91], va pourtant plus loin que les nestoriens et donc, que la doctrine des *Rasā'il* à propos du sens de la résurrection de Jésus. Celle-ci n'y est pas en effet présentée comme un simple exemple destiné à l'édification et à l'établissement de la conviction. Elle confère à la personne de Jésus la dimension d'une « science pour l'Heure » *('ilmun lis-sā'a)* (C 43, 61) c'est-à-dire une science dont l'utilité se révélera lors du surgissement de la fin des temps, pour le salut de chaque homme, puisqu'elle est identifiée au « chemin droit » de Dieu. C'est la personne même de Jésus qui constitue cette science et non pas un quelconque savoir sur l'Heure. Cette déclaration trouve son explication dans les versets (C 4, 156-159) :

> Dieu l'a élevé vers lui. Dieu est puissant et juste. Il n'y a personne parmi les Gens du Livre qui ne croie en lui avant sa mort et il sera un témoin contre eux le Jour de la Résurrection

qui font écho à l'Évangile selon saint Luc (XXIII, 39-43) :

> L'un des malfaiteurs suspendus à la croix l'injuriait : « N'es-tu pas le Messie ? Sauve-toi toi-même, et nous avec ! » Mais l'autre lui fit de vifs reproches : « Tu n'as donc aucune crainte de Dieu ! Tu es pourtant un condamné, toi aussi ! Et puis, pour nous, c'est juste : après ce que nous avons fait, nous avons ce que nous méritons. Mais lui, il n'a rien fait de mal. » Et il disait : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras inaugurer ton règne ». Jésus lui répondit : « Amen, je te le déclare : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis ».

Cet homme qui a cru, juste avant sa mort, en ce que représente Jésus, est devenu, selon le Coran, qui généralise à tous les Gens du Livre la promesse qui lui a été faite, l'exemple de tous ceux qui croiront en son immortalité à la fois « avant leur mort » et « avant sa mort », comme l'indique la phrase bisémique :

> Il ne sera aucun familier des Écritures qui croira en cela (le fait que Jésus est réellement entré dans le monde divin de l'éternité) avant sa mort (avant de mourir, c'est-à-dire d'une part que cette entrée a eu lieu avant la mort apparente de Jésus, d'autre part qu'il faut, pour être sauvé, croire en cela avant sa propre mort, ce que la bisémie complémentaire de *qabla mawtihi* invite à

90. 'Ammār al-Baṣrī, *Apologies et controverses*, Beyrouth 1986, p. 80-81.
91. On trouve par exemple ces termes chez Yaḥyā Ibn 'Adī. Voir Emilio Platti, *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe, sa théorie de l'incarnation,* Louvain 1983, p. 127.

> entendre[92]) sans qu'il ne soit témoin contre eux (contre ceux qui n'y ont pas cru et n'ont suivi qu'une conjecture à ce sujet) le Jour de la Résurrection.

En effet, *shahada 'alā* signifie témoigner « contre quelqu'un » et non pas « en sa faveur ». Ce qui est donc promis au bon larron, comme à tous les Gens du Livre qui croiront avant de mourir en l'immortalité de Jésus avant sa mort, est, non pas le fait que celui-ci témoignera en leur faveur, ce qui irait à l'encontre de l'esprit coranique[93], mais qu'ils seront des témoins contre ceux qui n'y auront pas cru, c'est-à-dire qu'ils se trouveront du côté des bons et des justes en Paradis, comme l'indique un parallèle, entre autres, avec le verset (C 16, 89) : « Comme le Jour où nous enverrons à chaque communauté un témoin contre eux, choisi parmi eux » ou encore (C 2, 143) : « Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu afin que vous soyez témoins contre les gens ». Ce verset est confirmé par la fin du verset (C 3, 55) : « Je vais placer ceux qui t'ont suivi au-dessus des incrédules jusqu'au Jour du Redressement (*yawm al-qiyāma*) Votre retour se fera alors vers moi. Je jugerai et trancherai vos différends ». L'image du bon larron prend dans le Coran une signification nouvelle qui est de montrer qu'un homme, condamné par ses pairs ici bas, pourra, s'il s'est tourné avant sa mort vers l'essentiel, qui est l'entrée de Jésus dans l'éternité divine avant sa mort corporelle, se trouver en vertu de sa foi dans la position de témoin à charge contre eux lors du Jugement final. Ces détails ont, semble-t-il, échappé à l'ensemble des exégètes. Il s'agit pourtant d'un appel capital par son universalité qui met en scène les Gens du Livre, invités à croire, avant de mourir, en l'immortalité de Jésus avant sa mort, la mise en doute de cette réalité étant imputée, au verset (C 4, 157), aux juifs qui ont cru à tort l'avoir tué :

> et également pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, prophète de Dieu », alors qu'ils ne l'ont point tué et qu'ils ne l'ont point crucifié, mais ont été seulement victimes d'une illusion. Ceux qui ont été ensuite en désaccord à ce propos restent dans le doute. Ils n'ont en fait de science à ce sujet que des conjectures. Le fait est qu'ils ne l'ont pas véritablement *(yaqīnan)* tué.

---

92. La bisémie complémentaire est un mode d'écriture que nous avons découvert et décrit dans le cadre de nos lectures de certains versets. Il s'agit de cas de bisémie dans lesquels les deux possibilités de lecture ne s'opposent sur aucun point. On est alors amené à déduire que les deux sens possibles, non seulement sont acceptables, mais encore doivent être envisagés conjointement, de manière complémentaire.
93. Voir par exemple à ce sujet les versets 2, 123 : « Redoutez le jour où nulle intercession ne sera admise » ; 39, 7 « Nul ne portera le fardeau d'un autre » ; 53, 38 « L'homme ne possédera que ce qu'il aura acquis par ses efforts ».

Par cette affirmation, le Coran atteste que les juifs se trouvent innocentés de la mort de Jésus telle qu'ils ont cru l'avoir causée. Il efface par là définitivement l'anathème et la malédiction jetés contre eux, et, *a fortiori* les accusations de déicide dans la mesure où, concernant Jésus, il s'avère qu'ils n'ont même pas commis un homicide au sens propre du terme. Ils ont en réalité seulement concouru à le libérer de son attache au monde créé. Ils ont certes cru avoir commis un meurtre, mais ils ne l'ont pas commis, les juifs n'ont pas tué Jésus, tout simplement parce qu'on ne peut pas tuer un être déjà entré dans la dimension de l'immortalité. Quant aux chrétiens, il semblerait que cette formule soit censée les mettre tous d'accord par-delà leurs différences doctrinales relatives à la crucifixion.

Il fallait en effet, selon le Coran, que Jésus soit tué dans son corps pour que Dieu puisse lui permettre de vaincre la mort. Par comparaison avec son cas, des personnages comme Hénoch et Élie ont échappé à la mort, mais ils ne l'ont pas vaincue puisqu'ils ne sont pas passés par elle. Ils n'ont donc pas ouvert de voie aux autres hommes, comme Jésus l'a fait. Quant aux jeunes gens de la caverne (sourate 18), ils n'ont connu qu'une résurrection simple *(baʿathnāhum)* et même apparente, car ils n'étaient pas vraiment morts. Ils dormaient. Eux non plus n'ont pas pu ouvrir de voie aux autres hommes, mais seulement être des signes. C'est pourquoi ils sont ensuite vraiment morts. Jésus, lui, est passé vivant à travers la mort, c'est pourquoi il est ensuite « ressuscité vivant », permettant à tous ceux qui auront foi en cet événement de vaincre, à leur tour, la mort par la seconde naissance.

Dans cette perspective, les trois jours ont aboli la barrière entre les deux mondes. Ainsi, par sa mort suivie de sa résurrection, Jésus a réalisé entre les deux univers une rejonction qui a autorisé l'entrée, à sa suite, dans la dimension et dans le temps divins, pour tous les humains. C'est pourquoi il est dit que Jésus est, de par sa personne, « une science *pour* l'Heure » (C 43, 61).

C'est dans ce sens que, grâce au passage qu'il a ouvert par sa mort entre les deux univers, tout homme pourra être ressuscité, c'est-à-dire entrer totalement dans la dimension divine, un processus qui correspond à la promesse faite au bon larron qui lui a déclaré sa confiance avant leur mort à tous deux.

Notons pour finir que la remarque adressée aux Gens du Livre ne signifie pas ici que ce processus de résurrection par et avec Jésus soit réservé à eux seuls. Il concerne en réalité tous les hommes, mais il ne sera efficace que pour ceux qui auront cru avant de mourir que Jésus était entré dans l'immortalité avant sa mort comme l'expose le Coran. Si les croyants ne sont pas cités ici aux côtés des Gens du Livre, c'est tout simplement parce qu'il va de soi qu'ils sont persuadés de cette immortalité, puisque le Coran, en la parole duquel ils croient, non seulement l'affirme, mais encore en propose une certaine représentation en la formulant dans les termes qui viennent d'être

exposés. En revanche, les Gens du Livre sont cités, car tous ne croient pas en cette immortalité. Les juifs sont au premier chef concernés ici. Le Coran apporte l'assurance d'une part que tout ce qui leur a été reproché à propos de la mort de Jésus n'était qu'illusion et d'autre part qu'ils ont la possibilité, comme tous les Gens du Livre, et, par-delà, tous les hommes, d'accéder à ce salut en pénétrant dans l'univers divin dont celui-ci est la porte. La meilleure preuve en est l'exemple du bon larron, premier homme à avoir bénéficié, conformément à ce que dit l'Évangile, de l'entrée avec Jésus dans la dimension divine et qui, justement, était juif.

À l'exception de ce dernier point, on constate donc que les Ikhwān ont proposé une lecture du Coran très proche de son enseignement sur Jésus et sur la réalité de sa mort et de sa résurrection. Ils ne sont certes pas les seuls à avoir adopté ce point de vue, partagé par d'autres auteurs, en particulier de la mouvance ismaélienne[94]. Ils se distinguent cependant par le fait que leur exégèse s'inscrit dans le cadre d'une méthode d'approche globale du texte coranique qui leur est propre et dont nous espérons avoir réussi à souligner ici non seulement l'intérêt, mais aussi le bien fondé.

Bibliographie

O. Ali-de-Ungaza, « The use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren », Université de Cambridge, 2005.

O. Ali-de-Ungaza, « Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafā' », David Thomas *et al*., éd., *Christian-Muslim Relations. À Bibliographical History.* Vol. 2, *900-1050,* Leyde 2010, p. 306-311.

'Ammār al-Baṣrī, *Apologies et controverses,* Beyrouth, 1986.

J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne,* traduction française, Paris, 2003.

94. Comme Abū Ḥātim Aḥmad Ibn Ḥamdan al-Rāzī (322/934) qui affirme que le début du verset ne nie pas la crucifixion et qu'il faut au contraire l'interpréter par rapport à sa fin « Ils ne l'ont pas tué véritablement (*yaqīnan*). Dieu l'a élevé à lui ». Il mentionne à l'appui de cette lecture le fait que Jésus est mort martyr, et que, par ailleurs, les versets (2/149 ; *cf* 3/163) affirment que les martyrs ne sont pas vraiment morts : « Ne dites pas de ceux qui ont été tués dans la voie de Dieu qu'ils sont morts, mais qu'ils sont vivants : bien que vous ne vous en rendiez pas compte ». Voir Louis Massignon, « Le Christ dans les Évangiles selon Al-Ghazālī », *Opera minora*, t. II, Beyrouth 1963 et *Revue des études islamiques* IV (1932), appendice 2 : « La mort du Christ en croix », p. 535. Massignon cite également un certain nombre de mystiques sunnites « philosophes » qui admettent la crucifixion « réelle » du Christ : Ghazālī et son frère Aḥmad, Suhrawardī Ḥalabī, Fakhr al-dīn al-Rāzī (Tafsīr, Ms. P, 613, 559 dans lequel il témoigne qu'un certain nombre de philosophes ont partagé cet avis : « Les Nestoriens pensent que Jésus fut crucifié en son humanité et non en sa divinité et la majorité des philosophes ont adopté un point de vue proche de celui-là »), Ibn Sab'īn. Voir L. Massignon, *La passion de Ḥallāj*, Paris 1975, tome I, p. 645, note 1.

C. Baffioni, « Uso e interpretazioni di versetti coranici nel Ep. 42 degli Ikhwān al-Ṣafā' », *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani*, Rome 1991 (« Studi Orientali » 10), p. 57-70.

C. Baffioni, « *Ibdâ'* : Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* », O. Ali de Ungaza, dir., *Fortresses of the Intellect – Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary,* Londres 2011, p. 213-226.

B. Barc, *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne 2000 (« Histoire du texte biblique » 5).

C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères : l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', présentation et traduction annotée* », *Bulletin d'études orientales* LVIII (septembre 2009), p. 315-350.

A. Boudhors, *Introduction à L'Histoire de Joseph le charpentier. Écrits Apocryphes chrétiens* II, Paris 2005, p. 27-28.

L. Cirillo, *Introduction au Roman pseudo clémentin. Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1175-1192.

« Commentaire du Psaume XXXVII », *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, p. 373-380.

J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux,* Paris 2007.

Doctrina Jacobi, G. Dragon, V. Deroche, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e^ siècle », *Travaux et mémoires* 11 (1991).

M. Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique,* Beyrouth 2002.

G. Gobillot, « Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen » (Les grandes lignes de la théologie du Coran), M. Grob, K.-H. Öhlig, dir., *Schalglichter Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte.* Inâra *3, Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran,* Berlin 2008, p. 320-370.

G. Gobillot, « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoclementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo clémentins), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Vom Koran zum islam.* Inârah *4, Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran,* Berlin 2009, p. 397-482.

G. Gobillot, « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib. Quelques coïncidences entre contexte culturel et localisation géographique dans le Coran », C. A. Segovia, B. Lourié, éd., *The Coming of the Conforter. When, Where and to Whom ? Studies on the rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough,* Piscataway NJ 2012 (« Orientalia Judaica Christiana » 3), p. 3-90.

G. Gobillot, *La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (la *fiṭra*), Le Caire 2000 (« Cahiers des Études Islamologiques » 18).

G. Gobillot, éd., *Le Livre de la profondeur des choses*, Lille 1996.

G. Gobillot, « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir » (De l'abrogation dans le Coran), dans *Id*, éd., *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, Bruxelles 2010, p. 51-87.

G. Gobillot, « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », dans *Id.*, éd., *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : hommage au Professeur Gérard Troupeau*, Paris 2005, p. 59-90.

G. Gobillot, « Le Coran, commentaire des Écritures », *Le monde de la Bible* (mai 2006), p. 24-29.

G. Gobillot, « La Bible vue par le Coran », *Chrétiens face à l'islam, premiers temps, premières controverses,* Paris 2009, p. 139-169.

G. Gobillot, « Apocryphes de l'Ancien et du nouveau Testament », M. A. Amir-Moezzi, éd., *Dictionnaire du Coran,* Paris 2007 p. 57-63.

G. Gobillot, « Nature innée », M. A. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 591-595.

Homélies pseudo-clémentines, Écrits apocryphes chrétiens II, Paris 2005, p. 1234-1589.

Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de la sagesse,* t. 2, tr. C. A. Gilis, Beyrouth 1998.

Ibn Taymiyya, *Majmū'a fatāwā,* t. 4, Beyrouth 1980.

Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (4 tomes), Dar Sadir, Beyrouth 1957 (le texte complet de 52 épîtres a été édité en arabe par Butrus Bustani).

F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants, Une rencontre entre chrétiens et musulmans,* Paris 2001.

Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī,* t. 1, Beyrouth 1985.

Lactance, *Institutions divines,* IV [La vraie sagesse et la vraie religion], 3, 7, éd. Pierre Monat, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46).

Livre d'Hénoch, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987 (« La Pléiade »), p. 466-625.

Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafā'*, Paris 2006 (« Textes et travaux de Chrysopraxis » 9).

L. Massignon, « Le Christ dans les Évangiles selon Al-Ghazālī », *Opera minora* t. II, Beyrouth 1963.

L. Massignon, *La passion de Ḥallāj*, t. I, Paris 1975.

P. Monat, Introduction au livre IV [*La vraie sagesse et la vraie religion*] des *Institutions Divines*, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46), p. 9-29.

G. Monnot, « L'humanité dans le Coran », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 103 (1994-1995), p. 19-29.

E Platti, *Yaḥḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, *sa théorie de l'incarnation,* Louvain 1983.

Psaumes Pseudo Davidiques, IIQPs[a], XXVII, 2-11, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987 (« La Pléiade »), p. 303-331.

Testament d'Abraham, *La Bible. Écrits Intertestamentaires,* p. 1655-1694.

Testament et mort de Moïse, chapitre XIX du *Livre des Antiquités bibliques, La Bible. Écrits Intertestamentaires,* p. 1282-1287.

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA RÉVOLTE DE MUQANNAʿ (C. 775-780) : TRACES MATÉRIELLES, TRACES HÉRÉSIOGRAPHIQUES

Frantz Grenet

Collège de France

Si no me equivoco, las fuentes originales de información acerca de Al Moqanna, el Profeta Velado (o más estrictamente, Enmascarado) del Jorasán, se reducen a cuatro : [...] c) el códice árabe titulado La aniquilación de la rosa, donde se refutan las herejías abominables de la Rosa oscura o Rosa escondida, que era el libro canónico del Profeta, d) unas monedas sin efigie desenterradas por el ingeniero Andrusov en un desmonte del Ferrocaril Trascaspiano. Esas monedas [...] contienen dísticos persas que resumen o corrigen ciertos passajes de la Aniquilación.

Jorge Luis Borges,
El tintoreo enmascarado Hákim de Merv.

Parmi les diverses révoltes religieuses à caractère syncrétique qui agitèrent les provinces orientales du califat abbasside durant ses trente premières années : celles de Bihāfrīd, de Sunpād, d'Ishāq « le Turc », d'Ustādh Sīs, de Yūsuf al-Barm, de Hāshim b. Ḥakīm al-Muqanna' (« le Voilé »), c'est certainement la dernière qui eut le plus grand retentissement. D'une part elle fut la seule qui s'inscrivit dans la durée (c. 775-780), la seule qui fit appel à une intervention étrangère (celle des Turcs Qarluqs) et menaça durablement une ancienne capitale (Samarkand d'où il fallut la déloger par deux fois), la seule qui nécessita l'intervention de moyens militaires importants (des expéditions en règle conduites par plusieurs généraux dont deux gouverneurs du Khurāsān en personne) ; d'autre part, au témoignage de Bīrūnī, Muqanna' conservait encore des adeptes secrets en Transoxiane plus de deux siècles après sa mort. Il existe toujours aux États-Unis un « Order of the Veiled Prophet », secte pseudo-maçonnique qui se réclame de Muqanna' ou

plutôt du poème qu'il inspira à Thomas Moore, *The Veiled Prophet of Khorassan*, inséré dans le cycle *Lalla Rookh* (1817)[1]. Enfin, en comparaison avec les autres agitateurs religieux de cette période, une relative abondance de détails nous a été transmise sur son message et sur ses moyens de propagande.

Sur ces derniers points, la présentation donnée par l'ouvrage classique de Gholam Hossein Sadighi[2] reste commode, avec la discussion des sources dont la plus détaillée est l'*Histoire de Bukhārā* de Narshakhī[3], complétée par son traducteur persan Qubāvī d'après un ouvrage perdu, les *Akhbār al-Muqanna'* d'Ibrāhīm b. Muḥammad qui semble s'être particulièrement intéressé à l'aspect doctrinal. Cependant, on verra plus loin qu'une nouvelle hypothèse peut à mon avis être avancée quant au mode de formation de l'image hérésiographique de Muqanna'.

Concernant la chronologie et les aspects politiques, militaires et sociaux de la révolte, deux études sont récemment venues renouveler l'état des connaissances : l'article de Patricia Crone et Masoud Jafari Jazi proposant pour la première fois une édition critique commentée de la principale source événementielle, le *Tārīkhnāma* (pseudo-Bal'amī)[4], et le chapitre de Yuri Karev dans son livre *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, en partie puisé à la même source mais mettant à contribution d'autres manuscrits, notamment le meilleur de tous (SPb C432)[5]. Enfin, des traces livrées par l'archéologie viennent à point nommé apporter quelque consistance matérielle au dossier.

On voudrait ici livrer un aperçu de ces donnés nouvelles.

---

1. La source de Thomas Moore était la *Bibliothèque Orientale* de Barthélémy d'Herbelot, 1697. Son poème a eu à son tour une longue postérité littéraire : M. Schwob, *Le roi au masque d'or*, 1892 ; J. L. Borges, *El tintoreo enmascarado Hákim de Merv*, dans *Historia universal de la infamia*, 1935. Je dois à Shuhrat Ehgamberdiev la référence à Borges, et à Samra Azarnouche l'information sur l'existence de la secte américaine.
2. Gh. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire,* Paris 1938, p. 163-186.
3. éd. M. Ražavī, *Tā'rikh-e Bokhārā. Ta'līf-e Abū Bakr Muḥammad ibn Ja'far al-Narshakhī,* 2e éd., Téhéran 1972 (1351), p. 89-104 ; trad. R. N. Frye, *The History of Bukhara. Translated from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhī*, Cambridge (Mass.) 1954, p. 65-76. Signalons aussi l'excellente traduction russe de D. Jusupov Ju., Sh. S. Kamoliddin et E. G. Nekrasova (*Mukhammad an-Narshakhī. Ta'rīkh-i Bukhārā. Istorija Bukhāry,* Tashkent 2011), mettant à contribution d'autres manuscrits et enrichie d'un très riche commentaire, notamment archéologique et topographique.
4. P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », *BSOAS* 73/1 (2010), p. 157-177 ; *BSOAS* 73/3, p. 381-413.
5. Yu Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, Paris 2013, p. 89-150.

Traces matérielles

La trace matérielle la plus directe qui nous soit parvenue de Muqanna' est représentée par ses monnaies de cuivre, très rares. Ce n'est qu'en 2001 que Boris Kochnev put en identifier deux exemplaires dans des collections anciennes[6] ; l'année précédente un autre *fels*, identique, avait été découvert en fouille à Pendjikent, confirmant l'identification puisqu'il était collé à une monnaie émise en 776 à Bukhara[7]. Muqanna' y est désigné par son vrai nom Hāshim. Comme les trois villes de Sogdiane où fonctionnait alors un atelier monétaire étaient Bukhārā, Nakhshab et Samarkand et que cette dernière est la seule dont les partisans de Muqanna' parvinrent à s'emparer, Crone et Jazi supposent que les monnaies y avaient été émises. De son côté Kochnev n'exclut pas la possibilité d'un atelier de campagne, ou d'un atelier ayant fonctionné dans son château-refuge des montagnes de Kesh. Encore deux autres exemplaires identiques sont apparus entre-temps dans des collections privées (fig. 1), qui ont permis de corriger la lecture du titre arboré par Muqanna' : « *waṣī* d'Abu Muslim » (*waṣī* « exécuteur de la volonté »), et non pas *walī* (« proche parent, ami » d'où « vengeur ») comme l'avait d'abord lu Kochnev[8].

En tout état de cause Samarkand semble avoir été occupée deux fois par les partisans de Muqanna aidés par leurs alliés Qarluqs, une première fois à l'hiver 776-777, la seconde durant les premiers mois de 778, cette dernière occupation s'étant accompagnée d'un pillage en règle par les Turcs[9]. De 1989 à 2003, la Mission archéologique franco-ouzbèke de Sogdiane qui fouille le site d'Afrasiab correspondant à la Samarkand pré-mongole y a dégagé les restes d'un palais dont divers indices conduisent à attribuer la construction à Naṣr b. Sayyār, le dernier gouverneur umayyade du Khurāsān (738-748) (fig. 2)[10]. En deux endroits ce palais comportait une importante couche d'incendie. L'une (fig. 3) se trouve au bloc nord-est, dans la salle d'audiences, où on peut la dater d'entre 761-762 (d'après des monnaies trouvées dans une couche précédente) et la construction de la grande mosquée carrée venue

6. B. Kochnev, « Les monnaies de Muqanna' », *Studia Iranica* 30/1 (2001), p. 143-150.
7. B. I. Marshak, V. I. Raspopova (éd.), *Otchët o raskopkakh drevnego Pendzhikenta v 2000 godu*, Saint-Pétersbourg 2001, p. 34-35 et fig. 75-1. À la suite de cette découverte les fouilleurs de Pendjikent ont estimé que l'abandon final de la ville (ou plutôt son déplacement), qu'on pensait jusqu'alors un peu plus ancien, avait été lié aux troubles de la révolte ou de sa répression.
8. A. Naymark, L. Treadwell, « An Arab-Sogdian coin of AH 160 : an Ikhshid in Ishtihan? », *The Numismatic Chronicle* 171 (2011), p. 360-362.
9. Je suis la reconstitution très argumentée proposée dans Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*.
10. F. Grenet, « Le palais de Naṣr ibn Sayyār à Samarkand (années 740) », dans É. de la Vaissière (éd.), *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VII^e^ au XI^e^ siècle*, Paris 2008.

recouvrir ce secteur du palais entre 765 et 795, peut-être plus précisément aux environs de 780, peu après l'écrasement final de la révolte[11] ; en tout cas c'est cet incendie qui met fin à toute occupation de cet ensemble de pièces. Le second secteur incendié a été repéré dans une cour d'un bloc résidentiel de la partie sud-est du palais, avec aussi des traces de récupération et de refonte de métaux ; ce niveau scelle la troisième des six phases d'occupation qu'on distingue là entre c. 740 (construction du palais) et c. 820-830 (disparition de cette partie sous l'extension de la mosquée). Ces indices chronologiques seraient tout à fait compatibles avec l'une des deux prises de la ville par les partisans de Muqanna'.

Juste devant la façade principale du palais, à l'est, avait été édifié un petit tombeau en briques crues, en grande partie enterré et dont seule initialement dépassait du sol la voûte carénée (fig. 4)[12]. Du point de vue chronologique sa situation est identique à celle de l'incendie du secteur nord-est : construction après 765-766 (date donnée par une monnaie) et avant l'enfouissement complet sous le sol de la mosquée carrée. Bien que l'emplacement du corps ait disparu dans la fondation d'un pilier de la mosquée lors la dernière reconstruction de celle-ci en 1218-1220, la destination funéraire de la construction ressort des analogies qu'elle présente avec les mausolées zoroastriens de tradition locale, appelés *nāwūs* dans les textes arabes (transcrit *naus* dans les publications archéologiques en russe) : on retrouve ici le schéma à trois niches arquées, simplement étiré en longueur pour pouvoir recevoir un corps entier et non plus des ossuaires. La construction d'un tel tombeau maçonné, si modeste et partiellement invisible qu'il ait été, n'est pas un phénomène courant à cette époque. Il est le seul qui ait été trouvé à Samarkand pour la haute époque islamique (un cimetière se développera ensuite du côté nord de la mosquée, mais pas avant le XI^e^ siècle). Son emplacement n'est pas indifférent puisqu'il se trouvait non loin de la toute première mosquée de Samarkand édifiée lors de la conquête en 712 (les restes n'ont pas été localisés mais on sait qu'elle était dans cette zone), et non loin aussi l'entrée du palais de Naṣr b. Sayyār. Des descendants de ce dernier continuaient à résider à Samarkand jusqu'à la révolte de Rāfi' b. Layth b. Naṣr en 806-810, et même après. Par-delà la rotation rapide des sous-gouverneurs locaux et ses propres vicissitudes politiques, cette famille établie dans la région depuis la conquête assurait, avec d'autres, la continuité de la présence arabe. Il serait assez logique que ses membres aient résidé dans le

11. D'après la présence de briques cuites portant le tampon *msyb*, qu'on est tenté de mettre en rapport avec al-Musayyib b. Zuhayr al-Ḍabbī, gouverneur du Khurāsān en 780-782.
12. X. Axunbabaev, F. Grenet, « Le chantier sous la mosquée cathédrale », dans P. Bernard, F. Grenet, M. Isamiddinov (éd.), « Fouilles de la mission franco-soviétique à l'ancienne Samarkand (Afrasiab) : première campagne, 1989 », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1990, p. 376-380.

palais, dont les bâtiments subsistèrent pour l'essentiel jusque vers 820-830, tandis que le représentant du gouvernement siégeait à la citadelle, au palais construit par Abū Muslim. Le tombeau aurait pu avoir pour destinataire un éminent personnage de leur famille ou de leur entourage, saint homme ou *shahīd* (martyr de la foi). Dans cette dernière catégorie, les récits des campagnes menées depuis Samarkand contre Muqanna' font émerger deux candidats possibles. L'un est Ḥasān b. Tamīm b. Naṣr, tué au combat contre Muqanna', mais dont à vrai dire on ne sait pas où il résidait ni où il trouva la mort[13]. L'autre est Yazīd b. Yaḥyā, frère de Jabra'īl, sous-gouverneur de Samarkand, tué en 777 alors qu'il affrontait les troupes de Muqanna' au côté de Naṣr b. Layth, autre membre de la famille nasride ; son corps fut ramené à Samarkand par Jabra'īl qui le « mit dans une tombe (*gūr*) »[14].

S'il est une trace archéologique de la révolte de Muqanna' qu'on aimerait plus que toute autre retrouver, c'est certainement l'Alamut sogdien – j'entends, toutes proportions gardées, le château où il tint tête pendant deux ans aux armées du calife et où lors de l'assaut final il se jeta dans un four, après avoir poussé ses derniers partisans au suicide collectif. Les récits incitent à le chercher dans l'arrière-pays de Kesh, dans les montagnes à l'est, au sud-est ou au sud de la ville (fig. 5). Plusieurs facteurs ont découragé et découragent encore une exploration systématique : l'étendue du secteur potentiellement concerné, l'impraticabilité des routes (souvent des sentiers de chèvres), l'existence de zones interdites près de la frontière avec le Tadjikistan, l'indisponibilité de cartes précises que ne compense pas la mauvaise résolution des images de Google Earth. Il n'existe à ce jour qu'une seule proposition d'identification, séduisante mais frustrante par son laconisme :

> Avant d'atteindre le lieudit Maydanak (à plus de 2 000 m d'altitude), on peut voir les ruines d'une forteresse dont la période d'occupation principale correspond aux 7e-9e s. Les dimensions, le plan et l'implantation géographique de ce monument le désignent comme l'une des forteresses où aurait pu se cacher Muqanna'. Certes, des conclusions plus précises ne seront possibles qu'après des investigations archéologiques soigneuses[15].

L'un des deux auteurs, Èduar Rtveladze, a bien voulu me préciser que sa visite sur place remontait aux années 1960, en compagnie de Mikhajl Masson, le principal fondateur de l'archéologie scientifique en Ouzbékistan.

---

13. Ibn al-Athīr, éd. Tornberg 1867-1871, vol. 6, p. 26. En même temps que lui, le texte mentionne Muḥammad b. Naṣr, lui aussi tué au combat, qui pourrait avoir appartenu à la même famille bien qu'on ne connaisse pas à Naṣr de fils appelé Muḥammad. Voir sur tout cela Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, p. 96.
14. P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », texte § 9 ; Yu Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, p. 115.
15. È. Rtveladze, A. Sagdullaev, *Pamjatniki minuvshikh vekov*, Tashkent 1986, p. 49. Aucune illustration n'est donnée.

Ses souvenirs demanderaient à être rafraîchis, mais il a pu me confirmer que les restes étaient à cette époque impressionnants, et me préciser que la datation proposée reposait sur l'étude de tessons ramassés en surface. Maydanak est à 49 km au sud de Kesh (le site de Kitab près de l'actuelle Shahr-i Sabz), à la tête de la vallée du Langar et sur le flanc nord de celle du Katta-Uradaryā (deux affluents supérieurs du Kashka-daryā), derrière la chaîne du Khan-Takhta. Deux observatoires, l'un civil et l'autre militaire, y fonctionnent depuis 1970 (coordonnées : 38°40'59.48"N ; 66°55'53.72"E)[16].

Sans une reconnaissance directe du terrain, on ne peut bien entendu se prononcer. Tout ce que l'on peut dire actuellement, c'est que l'emplacement proposé est compatible avec le réseau des toponymes qui nous ont été transmis. Toutes les sources nous ramènent, à travers des graphies parfois corrompues, à un ensemble de trois noms : Nawkad, la montagne de Siyām (ou Sanām, Sām)[17], et Sangardak (ou Sangardan, Sangard). En ce qui concerne Nawkat, on connaît une petite ville fortifiée portant ce nom, Nawkat Quraysh, à 50 km au sud-ouest de Kesh, près du confluent du Langar et du Kashka-daryā, mais il s'agit d'un site de plaine qui peut difficilement entrer en compte ici, sauf éventuellement comme une indication de limite géographique. On paraît atteindre davantage de précision avec Sangardak, aujourd'hui encore nom d'une vallée et d'un village dans le bassin supérieur du Surkhān-daryā[18] ; la vallée s'ouvre à une quarantaine de kilomètres à l'est de Maydanak, et elle communique avec la haute vallée du Katta-Uradaryā par un itinéraire montagneux franchissant la crête du Baysun à un peu plus de 3 000 m. Au bout du compte, on pourrait envisager que les trois indications « Nawkat, montagnes de Siyām, Sangardak » soient à interpréter comme une énumération d'ouest en est, prenant en écharpe une centaine de kilomètres et définissant la zone directement contrôlée par Muqanna', avec un versant regardant vers Kesh et un autre vers Chaghānyān, ville contre laquelle il put lancer une expédition militaire (et, au-delà, vers Termez)[19]. C'était pour les communications entre

16. Voir les liens :
http ://www.panoramio.com/photo/72546762 ?source=wapi&referrer=kh.google.com
http ://www.panoramio.com/photo/67629392 ?source=wapi&referrer=kh.google.com
http ://de.wikipedia.org/wiki/Maidanak-Observatorium (voir la version russe).

17. Les formes Siyām et Sām peuvent se ramener à deux variantes dialectales signifiant « noir » en sogdien : Lur'je 2004, p. 205. Telle est bien en effet la couleur des roches de la partie axiale du Baysun.

18. Le même toponyme se retrouve aussi plus au nord, dans la vallée supérieure de l'Aksuv, mais on est ici dans un cul-de-sac sans communication avec les vallées du versant oriental sur lesquelles Muqanna' lança des raids.

19. En ce qui concerne Nawkat (en sogdien « ville neuve »), le qualificatif *Quraysh* paraît indiquer un peuplement par des membres ou des *mawālī* de cette tribu. Le *Tārīkhnāma* qualifie comme qurayshite le beau-père de Muqanna', 'Abdallāh b. 'Umar (ou 'Amr) b. 'Āmir b. Kurayz, originaire de Merv et qui le premier organisa le foyer de propagande de la vallée du Nakhshāb avant que Muqanna' lui-même ne franchisse l'Āmū-daryā

les bassins du Kashka-daryā et du Surkhan-daryā une voie alternative à la voie historique par les « Portes de Fer » de Derbent, praticable toute l'année contrairement à l'autre, mais dont peut-être les garnisons califales n'avaient jamais perdu le contrôle. Le château de Maydanak, qui occupe une position médiane entre Nawkat et Sangardak, serait un candidat possible pour le rôle de forteresse principale, sous réserve bien entendu qu'il puisse être exploré, ce qui ne paraît pas garanti étant donné la présence d'un observatoire militaire à proximité.

Traces hérésiographiques

Nous avons vu que dans sa propagande officielle représentée par ses monnaies à légendes en arabe Muqanna' n'arbore pas d'autre titre que celui de « *waṣī* d'Abū Muslim ». *waṣī* qu'on peut traduire « exécuteur de la volonté, fondé de pouvoir », est un titre à connotation shi'ite puisqu'il fait référence à Ali, *waṣī* du Prophète. Il ne se dit donc ni dieu (titre qu'il revendique dans sa lettre circulaire prétendument reproduite par l'*Histoire de Bukhārā*[20]), ni prophète. À l'avers figure la formule « Allah a ordonné la fidélité et la justice » qu'on trouve aussi sur le monnayage régulier des Umayyades et des Abbassides. Comme l'a souligné Boris Kochnev, l'un des redécouvreurs de ces monnaies, il pourrait s'agir d'un message édulcoré destiné à des élites urbaines musulmanes qui étaient surtout sensibles à l'appel au souvenir d'Abū Muslim, tandis qu'un message plus radical était adressé aux populations rurales.

Parmi les doctrines non islamiques qu'on lui prête, certaines sont communes aussi à d'autres rebelles religieux de cette période et se retrouveront plus tard dans des branches extrémistes du shi'isme ; il s'agit notamment de la métempsychose, ou plus exactement de l'incarnation divine dans une chaîne de prophètes chacun plus éminent que son prédécesseur et dont il se prétend le dernier après Abū Muslim. Mais, à ma connaissance, on n'a pas encore fait remarquer que trois traits qui lui sont spécifiques paraissent relever d'un arsenal hérésiographique zoroastrien plutôt qu'islamique, ou zoroastrien avant d'avoir été islamique.

(P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », texte § 23 ; *Histoire de Bukhārā*, éd. Rażavī 1972 (1351), p. 92 ; trad. R. N. Frye, *The History of Bukhara*, p. 67 ; Yu Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, p. 145-146). On pourrait jouer avec l'idée qu'il s'appuyait sur des éléments qurayshites déjà présents dans la région, mais le nom complet Nawkat Quraysh n'étant pas attesté avant le x^e^ siècle on ne peut pas d'être affirmatif à ce sujet.

20. Éd. M. Rażavī, *Tā'rikh-e Bokhārā*, p. 91 ; trad. R. N. Frye, *The History of Bukhara*, p. 66.

L'un d'eux est la revendication d'une continuité avec les doctrines et des institutions de Mazdak. On ne la trouve explicitement formulée que chez Bīrūnī[21], mais on peut y rattacher les thèmes de la mise en commun des biens et des femmes (sauf, pour ces dernières, la centaine que s'approprie le chef), évoqués dans la plupart des sources sur Muqanna'. Or Mazdak est considéré comme l'hérésiarque par excellence pour l'époque sassanide tardive, comme l'avait été Mani pour l'époque ancienne. Il est le repoussoir mis en avant par la tradition zoroastrienne post-sassanide quand il s'agit d'évoquer la reconstruction de la hiérarchie sociale et sacerdotale sous Khosrow Ier et la codification de la doctrine à l'occasion de la mise par écrit de l'Avesta et de sa traduction-commentaire, le *zand*.

Un second trait est celui qui a valu à Muqanna' son surnom (« le Voilé ») : dans ses apparitions publiques il aurait eu le visage couvert d'un tissu vert, ou d'un masque en or, selon les divers récits. À ce sujet les sources livrent d'un côté la version donnée par Muqanna' lui-même (les spectateurs n'auraient pu soutenir l'irradiation émanant de son visage – légende qui avait cours tardivement au sujet des rois sassanides tandis que les sources supposées remonter à leur époque ne parlent que d'un rideau devant le trône[22]), de l'autre leur propre interprétation : il aurait voulu cacher ses disgrâces physiques (il était laid, borgne et chauve[23], et par ailleurs, selon Ibn Khallikān, petit et bègue[24]). Dans la religion zoroastrienne Zoroastre est supposé avoir été un homme parfait à tous les points de vue, et un prêtre doit être exempt de tout défaut corporel[25]. Dans l'idéologie royale sassanide le roi est dit *kē čihr az yazdān* (« qui est une forme visible venue des dieux ») et aucun prince

21. Trad. C. E. Sachau, *The Chronology of ancient nations. An English version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî*, Londres 1879, p. 194 (texte p. 211).
22. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1944, p. 404, citant le pseudo-Jāḥīz et Mas'ūdī. Le *Tārīkhnāma* ne mentionne lui aussi qu'un rideau à propos de Muqanna' : P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », texte, § 16.3, mais le motif de l'irradiation du visage se retrouvera chez les imams chiites, associé à une évolution sémantique du terme technique *waṣiyya*, dérivé de *waṣī* « exécuteur de la volonté » qui, comme nous l'avons vu, était le titre officiel de Muqanna', et qui de « transmission du pouvoir » finira par se spécialiser dans le sens de « legs sacré », d'où « transmission de la lumière », « métemphotose », voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris 1992, en particulier p. 104-112 ; *Id.*, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, en particulier p. 128, 131-132. La titulature de Muqanna', confrontée au voilage de son visage (dans sa version glorieuse), semble indiquer une étape historique où ce glissement de sens s'est opéré.
23. *Histoire de Bukhārā* (où c'est la seule interprétation retenue), éd. M. Ražavī, *Tā'rikh-e Bokhārā*, p. 90 ; trad. R. N. Frye, *The History of Bukhara*, p. 66.
24. Précision apportée par le dictionnaire biographique d'Ibn Khallikān, voir E. G. Browne, *A literary history of Persia, I : From the earliest times until Firdawsi,* Londres 1902, p. 320.
25. Déjà dans l'Avesta : *Yašt* 5 92-93 ; *Yašt* 17.53. À Yazd jusque dans les premières décennies du xxe siècle un prêtre zoroastrien ne pouvait être ordonné qu'après s'être présenté nu à ses

ne peut prétendre monter sur le trône s'il n'a pas son intégrité physique. Muqanna' est donc disqualifié dans sa double prétention de chef religieux, a fortiori d'essence divine, et de chef temporel. Il n'est pas impossible qu'une telle idéologie ait été aussi à l'arrière-plan de la tradition selon laquelle Mani aurait eu un pied déformé[26]. Dans la même perspective, l'information, peut-être vraie après tout, selon laquelle Muqanna' aurait été un teinturier, pouvait avoir une résonance particulière en milieu zoroastrien où cette profession était très dévalorisée, comme en Inde et pour la même raison : elle oblige à manipuler des substances impures.

Un troisième thème concerne ses moyens de propagande visuelle : il aurait été un maître en prestidigitation, un art qu'il aurait acquis en étudiant dans sa jeunesse les lois de la physique. Plus particulièrement, il excellait à susciter des simulacres des luminaires célestes. Assiégé dans son château avec ses derniers partisans, il se montrait à eux du haut du toit, entouré de ses femmes qui tenaient en mains des miroirs reflétant la lumière du soleil et faisant croire aux spectateurs qu'elle émanait de lui, ce qui les faisait immédiatement se prosterner de terreur[27]. Auparavant, il avait l'habitude de faire surgir d'un puits une lumière qu'on prenait pour la lune, mais après sa défaite on découvrit au fond du puits l'instrument de la supercherie : un bol rempli de mercure[28]. D'autres auteurs transmettent un récit qui semble faire la synthèse des deux : la « lune » de Muqanna' surgissait du haut d'une montagne d'où elle était visible à une distance de deux mois de voyage[29]. Si le château de Muqanna' se trouvait aux environs de Maydanak (voir ci-dessus), il serait assez remarquable que l'endroit où il fai-

---

collègues : M. Boyce, *A history of Zoroastrianism, I : The early period*, Leyde – Cologne 1989, p. 311, note 98.

26. Ibn al-Nadīm, trad. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, 2 vol., New York – Londres 1970, p. 773.

27. *Histoire de Bukhārā*, dans M. Raẓavī, *Tā'rikh-e Bokhārā*, p. 100-101 ; trad. R. N. Frye, *The history of Bukhara*, p. 73.

28. Al-Qazwīnī, *Atharu'l-bilad*, voir E. G. Browne, *A literary history of Persia*, I, p. 319. L'épisode est mis sous la rubrique *Nakhshab*, mais comme Muqanna' ne prit jamais cette ville il faut prendre l'indication comme ayant une valeur régionale : il s'agit du bassin de la rivière du même nom, l'actuel Kashka-daryā, qui fut la dernière zone en proie à la révolte. En réalité le prodige est sans doute censé s'être déroulé comme le précédent dans le château de Muqanna'. Al-Qazwīnī est un compilateur du 13e siècle, mais l'ancienneté du récit est attestée par les allusions des premiers poètes persans à *māh-e Moqanna', māh-e Nakhshab*, *māh-e Kesh*, etc., à commencer par Rūdakī qui vivait deux siècles après les faits. Gh. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens*, p. 183, n. 1, fait remonter l'information au pseudo-Bal'amī, mais elle ne se trouve que dans le manuscrit BNF 7622 qui n'est pas retenu par Crone et Jafari Jazi pour l'établissement du texte et pourrait avoir été contaminé par des écrits plus tardifs.

29. Niẓām al-Mulk, trad. H. Darke, *The book of government or rules for kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*, 2nd éd., Londres – Henley – Boston 1978, p. 231 ; ibn-Khallikān, voir E. G. Browne, *A literary history of Persia*, I, p. 320.

sait surgir le soleil et la lune soit aujourd'hui occupé par un observatoire... Ce qu'il importe de souligner ici, c'est qu'au-delà du pittoresque narratif et des éléments de charlatanisme réel qui pourraient sous-tendre ces récits, le thème du souverain démoniaque ou impie utilisant dans sa forteresse des simulacres du soleil et de la lune est bien attesté dans la littérature zoroastrienne : Afrāsyāb, dont dès le VIII[e] siècle et peut-être avant on associait la figure au site de Samarkand[30], était supposé avoir une demeure souterraine avec un soleil et une lune « établis par sorcellerie » (*Bundahišn iranien* 32.13)[31]. L'acte est blasphématoire puisque dans les Gāthās, partie la plus sacrée de l'Avesta, c'est Ahura Mazdā qui est dit avoir « établi le chemin du soleil et des étoiles » et être « celui par lequel la lune croît et puis décroît » (*Yasna* 44.3). Toujours dans l'Avesta, le *vara*, la demeure souterraine que Yima a établie pour sauver l'humanité du Grand Hiver, est éclairé d'une lumière « qui brille d'elle-même » et qui est donc d'instauration divine (*Wīdēwdād* 2.38-40). Par ailleurs le souverain sassanide Khosrow II (591-628), jugé très négativement du point du haut clergé zoroastrien, était supposé avoir placé dans son palais secret des luminaires artificiels[32].

Tout ceci amène à envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle la légende noire de Muqanna' se serait en partie construite dans des milieux zoroastriens[33]. Il n'y a à vrai dire aucune raison de penser que les zoroastriens de Sogdiane et a fortiori leurs prêtres, engagés comme ceux d'Iran dans des négociations délicates avec le pouvoir musulman pour se faire reconnaître le statut moins défavorable de *dhimmī*, se soient solidarisés avec un mouvement où ils ne reconnaissaient pas leurs doctrines, sinon de manière très partielle et déformée, et qui pouvait par amalgame attirer sur eux la répression. Est-ce un hasard si parmi les soutiens de Muqanna' nous apercevons des fractions des couches populaires urbaines (à Bukhārā, Samarkand, Nakhshab et Kesh), des villageois mal islamisés, des petits nobles campa-

30. L'association se trouve déjà dans l'opuscule pehlevi *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* dont la rédaction finale est d'époque abbasside ancienne (éd et trad. T. Daryaee, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, Costa Mesa 2002, § 7).

31. Éd et trad. B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay 1956, p. 270-271.

32. Al-Tha'ālibī, éd et trad. H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr 'Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismâ'îl al-Tha'âlibî*, Paris 1900, p. 698-699. La condamnation des astres et phénomènes atmosphériques artificiels dans le palais de Ganjak se retrouve sous une forme plus explicite chez des chroniqueurs byzantins qui semblent avoir dépendu en partie d'informations iraniennes, voir E. Herzfeld, « Der Thron des Khosrô », *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 41 (1920), p. 1-24, 103-147 ; F. Grenet, « L'entrée du paradis est à Samarkand. Les données mythiques de la chronique persane locale », *Studia Asiatica* 6 (2005), p. 21-43, p. 32, note 34.

33. Sur les mages sogdiens, avant et après la conquête, voir F. Grenet, S. Azarnouche, « Where are the Sogdian Magi ? », *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2012), p. 159-177, pl. 15-16.

gnards déclassés par la conquête arabe[34], tous avec une bonne proportion de noms sogdiens, et aussi des Turcs, mais aucun personnage qualifié de *mogh* ou de *majūs*, « mage » (ou « zoroastrien » en général) ?[35] En 749 c'est le clergé zoroastrien de Nīshāpūr qui avait demandé à Abū Muslim d'intervenir pour mettre fin à la révolte de Bihāfrīd, pourtant ancien prêtre zoroastrien dont les doctrines conservaient une composante zoroastrienne assez forte[36].

[*Additif :* dans son important ouvrage qui vient de paraître, *The nativist prophets of early Islamic Iran. Rural revolt and local Zoroastrianism*, New York, 2012, Patricia Crone reprend notamment plusieurs des questions concernant la révolte de Muqanna'. Son message et sa propagande sont analysés en partant de l'idée d'une influence importante des doctrines bouddhiques, notamment mahāyāniques, Muqanna' étant censé s'être consciemment identifié à Maitreya, le Bouddha des temps futurs. Cette identification aurait en particulier inspiré le choix de sa mort par combustion (qui d'un point de vue hostile, tant zoroastrien que musulman, annonçait évidemment les flammes de l'enfer). Ces propositions, qui mériteront une discussion approfondie, n'emportent pas d'emblée ma conviction. Le caractère violent et même sanguinaire de la révolte n'évoque guère l'ambiance du bouddhisme. Par ailleurs, contrairement à ce qui est le cas au Tokhārestān et dans l'émigration sogdienne en Chine, la présence bouddhique n'est attestée que par très peu d'objets et aucun monastère dans la Sogdiane proprement dite, même méridionale, tandis que dans la région même de Kesh des documents iconographiques indiquent de manière spectaculaire la pénétration des doctrines zoroastriennes, notamment eschatologiques[37]].

34. Parmi les nobles sogdiens de plus haut rang seul le souverain de Bukhārā, Bunyāt b. Tughshāda, fut exécuté sous l'accusation d'avoir secrètement aidé les partisans de Muqanna'. Il était musulman, du moins officiellement. Il se pourrait que par-delà Muqanna' il ait en fait cherché à renouer avec l'alliance turque, seul recours alors possible contre la domination arabe.
35. P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », p. 405-408 ; Yu Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, p. 135-150.
36. Gh. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens*, p. 127-128.
37. Voir en dernier lieu A. E. Berdimuradov, G. Bogomolov, M. Daeppen, N. Khushvaktov, « A new discovery of stamped ossuaries near Shahr-i Sabz (Uzbekistan) », *Bulletin of the Asia Institute* 22 (2012), p. 137-142, pl. 1.

Fig. 1 : Monnaie de Muqanna‘. Légende : avers *amara Allah / bi-l-wafā‘ / wa-l-‘adl* ; revers *mimmā amara bihi / Hāshim waṣī Abī Muslim* (©Ralph Kanito, site Zeno.ru 57386).

TOMBEAU
: première enceinte (pré-740)
: palais de Nasr ibn Sayyār (années 740)
: incendie (778?)
: mosquée carrée (c. 780)
: élargissement mosquée (c. 820- 830)
ENTRÉE
0 10 20 30 m

Fig. 2 : Le palais de Naṣr b. Sayyār à Samarkand, recouvert par la grande mosquée (plan E. Kurkina et F. Ory, ©MAFOUZ de Sogdiane).

Fig. 3 : Couche d'incendie dans un angle de la salle d'audiences du palais (©MAFOUZ de Sogdiane).

Fig. 4 : Tombeau au nord de l'entrée du palais. La chambre funéraire, dans la partie supérieure, a disparu à l'exception du cul-de-four de la voûte (ici au premier plan, par-dessus l'arc), dans la partie qui correspondait aux pieds du corps (©MAFOUZ de Sogdiane).

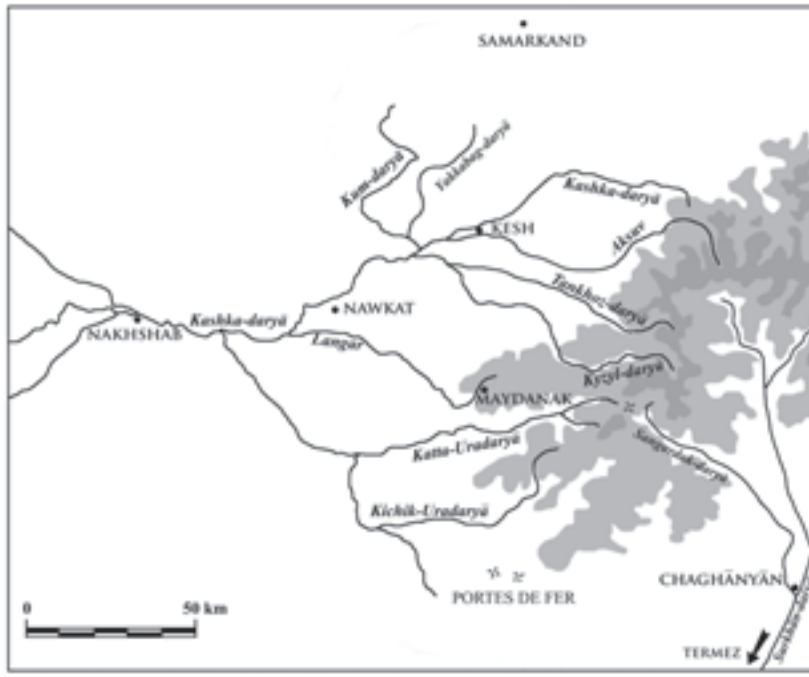


Fig. 5 : Le théâtre des dernières opérations de Muqanna‘ (carte F. Ory).

Bibliographie

M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shî‘isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Paris 1992.

M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’islam shi’ite*, Paris 2006.

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay 1956.

X. Axunbabaev, F. Grenet, « Le chantier sous la mosquée cathédrale », dans P. Bernard, F. Grenet, M. Isamiddinov (éd.), « Fouilles de la mission franco-soviétique à l’ancienne Samarkand (Afrasiab) : première campagne, 1989 », *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1990, p. 370-380.

A. E. Berdimuradov, G. Bogomolov, M. Daeppen, N. Khushvaktov, « A new discovery of stamped ossuaries near Shahr-i Sabz (Uzbekistan) », *Bulletin of the Asia Institut* 22 (2012), p. 137-142.

M. Boyce, *A history of Zoroastrianism, I : The early period*, Leyde – Cologne 1989.

E. G. Browne, *A literary history of Persia, I : From the earliest times until Firdawsi*, Londres 1902.

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1944.

P. Crone, M. Jafari Jazi, « The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma* », *BSOAS* 73/1 (2010), p. 157-177 ; 73/3, p. 381-413.

H. Darke, *The book of government or rules for kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*, 2nd éd., Londres – Henley – Boston 1978.

T. Daryaee, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, Costa Mesa 2002.

B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, 2 vol., New York – Londres 1970.

R. N. Frye, *The History of Bukhara. Translated from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhī*, Cambridge (Mass.) 1954.

F. Grenet, « L'entrée du paradis est à Samarkand. Les données mythiques de la chronique persane locale », *Studia Asiatica* 6 (2005), p. 21-43.

F. Grenet, « Le palais de Naṣr ibn Sayyār à Samarkand (années 740) », dans É. de la Vaissière (éd.), *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, Paris 2008, p. 11-28, pl. I-II. F. Grenet, S. Azarnouche, « Where are the Sogdian Magi ? », *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2012), p. 159-177, pl. 15-16.

E. Herzfeld, « Der Thron des Khosrô », *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 41 (1920), p. 1-24, 103-147.

D. Jusupov Ju., Sh. S. Kamoliddin, E. G. Nekrasova, *Mukhammad an-Narshakhī. Ta'rīkh-i Bukhārā. Istorija Bukhāry,* Tashkent 2011.

Yu Karev, *Samarkand et le Sughd à l'époque abbasside*, Paris 2013.

B. Kochnev, « Les monnaies de Muqanna' », *Studia Iranica* 30/1 (2001), p. 143-150.

Lur'je, P. B., « Istoriko-lingvisticheskij analiz sogdijskoj toponimii », thèse inédite, Saint-Pétersbourg 2004 (http ://orientalstudies.ru/rus/index.php ?option=com_personalities&Itemid=74&person=582).

B. I. Marshak, V. I. Raspopova (éd.), *Otchët o raskopkakh drevnego Pendzhikenta v 2000 godu,* Saint-Pétersbourg 2001.

A. Naymark, L. Treadwell, « An Arab-Sogdian coin of AH 160 : an Ikhshid in Ishtihan ? », *The Numismatic Chronicle* 171 (2011), p. 359-366.

M. Ražavī, *Tā'rikh-e Bokhārā. Ta'līf-e Abū Bakr Muḥammad ibn Ja'far al-Narshakhī,* 2e éd., Téhéran 1972 (1351).

È. Rtveladze, A. Sagdullaev, *Pamjatniki minuvshikh vekov*, Tashkent 1986.

C. E. Sachau, *The Chronology of ancient nations. An English version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî*, Londres 1879 (repr. Elibron Classics 2005).

Gh. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire,* Paris 1938.

C. J. Tornberg (éd.), *Ibn al-Athīr, 'Izz ad-dīn 'Alī b. Muḥammad al-Jazarī, Kāmil fi-t-ta'rīkh, Ibn-el-Athiri Cronicon quod perfectissimum inscribitur*, Leyde 1869-1871.

H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr 'Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismâ'îl al-Tha'âlibî*, Paris 1900.

L'EXÉGÈSE DU VERSET DU TRÔNE PAR MULLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ

Christian Jambet

École Pratique des Hautes Études

Muḥammad b. Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Mullā Ṣadrā, né en 979/1571 ou 980/1572 à Shīrāz est mort en 1050/1640 ou 1641[1]. Il doit son renom à deux qualités majeures que chacun reconnaît à sa philosophie : la puissance dans la production des concepts, la capacité d'intégrer et d'harmoniser les thèses de ses grands prédécesseurs. Mullā Ṣadrā sait réconcilier les pensées les plus hétérogènes, les rendre mutuellement compatibles en modifiant leurs perspectives. Il place les maîtres d'autrefois sous la coupole de la concorde. Sa philosophie instruit un art des correspondances (*munāsabāt*, *muṭābaqāt*) guidé par quelques convictions fondamentales : la priorité de l'*exister* sur toute essence qui l'exprime, l'unité graduée de l'être depuis Dieu jusqu'à la matière, la dynamique du mouvement essentiel de la vie, qui naît en Dieu, descend au profond des abîmes pour remonter à son origine.

Le verset du Trône dans le projet exégétique de Mullā Ṣadrā

Il n'est pas surprenant que Mullā Ṣadrā ait voulu étendre l'art des correspondances à l'exégèse du Coran. Comprendre le sens des versets coraniques, c'est lever le voile qui nous en sépare, et ce dévoilement (*kashf*) du sens caché des paroles révélées a un présupposé philosophique et théologique : les apparences, les lettres coraniques, les existants sensibles en général sont les lieux d'apparition du vrai, mais ils sont aussi les voiles qui nous en séparent.

1. Voir sur la vie et l'œuvre : H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1972, livre 4, chap. 2, p. 54-122 ; Ch. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris 2002, p. 9-30 ; C. Bonmariage, *Le Réel et les réalités. Mullâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, Paris 2007, p. 13-17 ; sur la poésie religieuse de Mullā Ṣadrā, écrite en langue persane et encore trop mal connue : M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shî'ite*, Paris 2006, « "Le combattant du ta'wīl", un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī », p. 231-251.

L'exégèse de Mullā Ṣadrā rétablit la correspondance entre ce qui apparaît et ce qui est caché, les deux grands niveaux de la réalité et de ses manifestations. Le plus souvent, pour lui, « dévoiler » le sens vrai consiste à faire correspondre les expressions littérales du Livre et la dialectique rationnelle du discours philosophique. Une telle exégèse philosophique entend se déprendre d'autres modes de compréhension des expressions coraniques et elle est, par conséquent, une prise de décision en matière de religion. En décidant du sens, la méthode justifie une manière de comprendre le texte et la source de sa légitimité, l'autorité de celui *qui* décide du sens vrai. Mullā Ṣadrā veut que le sens vrai, le sens intérieur du Coran soit celui de la prophétie, tel que le dévoile la philosophie authentique, parce que les enseignements de la connaissance véritable (*'irfān*) sont conformes au sens du Livre. Il place en regard les uns des autres trois discours : le Livre, les traditions des Imāms, porteuses de la seule interprétation légitime (*ta'wīl*) et la philosophie véritable, qui ne se substitue pas à cette interprétation mais a l'ambition d'en dévoiler le contenu métaphysique. Les traditions des Imāms offrent les clefs des secrets du Livre, et le philosophe élucide et explicite ce que contiennent les enseignements ésotériques (*asrār*) des Imāms.

Pour exposer cette correspondance de la *nubuwwa*, de la *walāya* et de l'*'irfān*, Mullā Ṣadrā rédigea quatre ouvrages exégétiques : le commentaire (inachevé) de la *Métaphysique* d'Avicenne, propédeutique à la philosophie[2], le commentaire de *La sagesse orientale* de Sohravardī[3], considéré comme l'exposition et la rectification de la philosophie indispensable de l'*ishrāq*, le commentaire (inachevé) des *Uṣūl min al-Kāfī* de Kulaynī[4], considéré comme la vérification des philosophèmes majeurs au contact de la lettre et du sens des traditions des Imāms, enfin les commentaires coraniques de quelques sourates ou versets judicieusement choisis. De la propédeutique philosophique à l'entreprise d'explication du Coran, par la médiation de l'herméneutique des Imāms, nous nous élevons jusqu'au sens de l'être, qui est le sens du cheminement (*sulūk*) du philosophe. Car la vie du sage accompli est le sens de l'humanité et la perfection de la vie présente et future.

Selon un ordre induit avec vraisemblance par l'éditeur de son commentaire coranique, M. Khājavī, Mullā Ṣadrā expliqua d'abord la sourate *al-ḥadīd*, *Le fer* (57) et la sourate *al-a'lä*, *Le Très-Haut* (87), puis le verset du Trône

2. Mullā Ṣadrā, *Al-Ta'liqāt 'alä Ilāhiyyāt min al-Shifā'*, éd. Najafquli Habibi, 2 vol., Téhéran 1382 h.
3. Ce commentaire a été publié dans les marges de l'édition lithographiée de Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, Téhéran 1315 h.l. et sa traduction française se trouve dans H. Corbin, Ch. Jambet, éd., *Le Livre de la sagesse orientale. Commentaires de Qoṭboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī*, 2e éd., Paris 2003, p. 437-669.
4. Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, 4 vol., éd. A. S. Muḥammad Khamene'ī, Téhéran 1384-1385 h. Sur Abū Ja'far al-Kulaynī et sa vaste collection de traditions, *le Livre suffisant*, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'Islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, chap. 5, « Parachèvement d'une religion. Remarques sur al-Kulaynī et sa Somme de traditions », p. 159-206.

(*āyat al-kursī*, 2, 255) et le verset de la Lumière (*āyat al-nūr*, 24, 35). Viendront ensuite les commentaires de *al-ṭāriq*, *L'astre nocturne* (86) de *Yā' Sīn* (36), de *al-sajda*, *La prosternation* (32), de *al-wāqi'a*, *L'échéante* (56) et *al-zalzala*, *Le séisme* (99). Viendront enfin les commentaires de *al-jumu'a*, *Le vendredi* (62), *al-fātiḥa*, *L'ouvrante* (1), *al-baqara*, *La vache* (2) jusqu'au verset 61[5]. Il subsiste des doutes sur le fait qu'il soit l'auteur de l'exégèse de la sourate *al-ikhlāṣ*, *Le culte* (112) qui lui est attribuée[6].

Un ensemble exégétique ordonné

Le commentaire du verset du Trône (2, 255) précède celui du verset de la Lumière. Ces deux commentaires ont une visée commune, parce qu'ils sont, l'un et l'autre, consacrés principalement à dévoiler la réalité spirituelle de l'Homme parfait, dont l'archétype est Muḥammad. Dans le premier de ces commentaires, la réalité métaphysique de Muḥammad se révèle être le lieu de manifestation de l'être divin ; dans le second, elle est l'ésotérique de la lampe dont parle la parabole coranique, en réfléchissant la lumière du Coran, qui est la lumière divine.

Le verset du Trône prend place dans un ensemble exégétique qui porte sur les trois versets 2, 255, 2, 256 et 2, 257, une suite de vingt chapitres précédés d'une introduction et suivis d'une conclusion générale. Les onze chapitres qui portent sur le verset du Trône mettent en relation dix subdivisions du verset avec les analyses philosophiques et théologiques qui concernent l'Essence du Créateur, ses attributs, les modes de sa science intégrale et de sa royauté. Un chapitre, le neuvième, s'éloigne du cours de cette longue déduction, pour affronter l'histoire de l'exégèse classique du Coran, dans l'examen du terme qui désigne le siège de Dieu, *al-kursī*. Les onze chapitres forment au total un exposé complet de théologie fondamentale et de prophétologie.

La théologie morale est l'objet des trois chapitres qui expliquent le verset 2, 256 :

> Pas de contrainte dans la religion. Certes, la rectitude se distingue de l'errance et celui qui renie l'Oppresseur et croit en Dieu s'est saisi de l'anse digne de confiance et qui n'a point de fêlure, et Dieu est oyant et savant[7].

---

5. Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm ta'līf Ṣadr al-muta'allihīn*, 7 volumes, Qom 1361 h. s./1403 h. l *sq.* [désormais *Tafsīr*]. Les inductions chronologiques de M. Khājavī sont exposées dans *Tafsīr*, vol. 1, p. 108-111.
6. Ce commentaire est publié en deux versions dans *Majmū'e-ye rasā'el-e falsafī-ye Ṣadr al-muta'allihīn*, Téhéran 1375 h., sous le titre *Tafsīr sūrat al-tawḥīd*, p. 393-449. Voir les remarques de l'éditeur, Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, *ibid.*, p. 44-45.
7. *Tafsīr*, vol. 4, p. 190-225. Nous avons proposé une brève analyse du début de ce commentaire dans notre ouvrage, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris 2011, p. 390-401.

Le commentaire de ce verset tire les conséquences pratiques de la théologie dévoilée précédemment dans l'exégèse du verset du Trône. Il déploie les effets de la libre effusion de l'existence, de la providence et du bien hors de l'Essence divine. La liberté divine et sa puissance donatrice de l'être (*qayyūmiyya*) se communiquent irrésistiblement à toute chose et singulièrement au cœur du fidèle ou de l'infidèle, sans contrainte.

Quatre autres chapitres de théologie morale font l'exégèse de 2, 257 :

> Dieu est ami de ceux qui croient. Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière, tandis que ceux qui renient, leurs amis ce sont les Oppresseurs ; ils les font sortir de la lumière vers les ténèbres ; ceux-là, ce sont les hôtes du Feu, en lui ils seront immortels.

La théologie morale, fondée sur la libre et invincible donation de l'être par Dieu et sur une conception néoplatonicienne du décret divin, s'achève par l'exposition des doctrines eschatologiques de Mullā Ṣadrā[8].

Ainsi le commentaire du verset du Trône correspond-il au domaine de l'origine divine de l'existant. Le verset 2, 256 correspond au domaine de la présence ou immanence de la puissance divine en l'homme et le verset 2, 257 correspond au domaine de la vie future, du retour de toute chose en Dieu, selon le partage que Dieu fait entre ses amis et ses ennemis. La procession et la conversion, souvent comparées par Mullā Ṣadrā à deux arcs de cercle, sont les sujets de ce vaste ensemble exégétique, elles expriment le décret libre de Dieu dans le mouvement essentiel de l'être. Le commentaire du verset du Trône prend place dans ce schème général, il expose l'ontologie indispensable à cette grandiose conception de la création, du jugement de Dieu et de la palingénésie qui fait retourner tout vivant à sa Cause première.

Priorité du verset du Trône

Faute de pouvoir parcourir la courbe complète de ces vingt chapitres cohérents, nous chercherons ici à comprendre quelles sont les principales intentions philosophiques du commentaire du verset du Trône, verset que voici dans la traduction qu'en a récemment proposée le P. Guy Monnot :

> Dieu !/ il n'y a pas de dieu en dehors de Lui !/ Le Vivant, le Mainteneur !/ Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent./ À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre./ Qui donc intercédera auprès de Lui, sauf avec sa permission ?/ Il sait ce qui est dans leurs mains et ce qui est derrière eux./ Et les hommes n'embrassent rien de sa science, sauf ce qu'Il veut./ Son Trône

8. *Tafsīr*, vol. 4, p. 226-336.

> s'étend sur les cieux et la terre./ Et les conserver ne Lui est point pesant./ Lui est le Très-Haut, l'Immense[9].

Dans les onze chapitres d'explication des onze sections du verset, celui qui porte sur l'expression équivoque désignant le siège (*kursī*) de Dieu tranche par son originalité. Pour aller à l'essentiel, le chapitre neuf est le seul à n'être pas un exposé philosophique et théologique. Mullā Ṣadrā cite traditions et exégèses antérieures, il justifie son propre modèle d'interprétation, emprunté au système des correspondances proposé par la philosophie néoplatonicienne de la *Théologie* dite d'Aristote[10], tout en préparant la voie aux interprétations plus approfondies qui se trouvent dans le *Commentaire des Uṣūl min al-Kāfī*. Ce chapitre n'en doit pas moins être situé dans son contexte déterminé par l'interprétation philosophique des sections antérieures du verset. La compréhension du sens du Trône de Dieu est instruite, nourrie, sous-tendue par une vision d'ensemble, qui résulte, pour l'essentiel, d'un dialogue constant et prévalant avec un livre de Muḥy l-Dīn Ibn 'Arabī (m. 638 h./1240), les *Gemmes des sagesses des prophètes* qui sert, en quelque sorte, de modèle à Mullā Ṣadrā.

L'axiome guidant l'exégèse des figures de la prophétie réalisée par Ibn 'Arabī, veut que l'ordre de l'univers, l'ordre du Livre, l'ordre de l'Homme parfait expriment la réalité divine selon des correspondances structurales. De la même façon, selon Mullā Ṣadrā, tout ce qui existe dans l'univers, le Livre et l'Homme reproduit trois grandes divisions de l'espace théologique : l'Essence, les attributs divins et les actes divins qui produisent les formes que se donnent les attributs. De plus, les attributs divins et les formes des actes divins se divisent selon un partage qui vaut pour toute sorte de réalité, le partage de ce qui est *manifeste* (*ẓāhir*) et de ce qui est *caché* (*bāṭin*). Ce partage se retrouve dans le Coran, qui possède la même structure que le monde des noms et des attributs divins. Les versets ou expressions claires et les expressions équivoques correspondent respectivement aux aspects manifestes et cachés de Dieu et de la création. Ce qui est manifeste dans le monde sensible, le Coran le contient de façon claire et détaillée, tandis que ce qui se dérobe à la connaissance, le Coran le contient de façon allusive et synthétique.

---

9. G. Monnot, « Trône et royauté de Dieu dans l'islam », M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien, éd., *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2011 (« Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études – Sciences religieuses » 142), p. 413. Nous indiquons par des barres transversales les sections correspondant aux onze chapitres du commentaire de Mullā Ṣadrā.
10. Ce traité, composé des paraphrases des trois dernières *Ennéades* de Plotin joue un rôle considérable, a une fonction normative pour l'ensemble des philosophes imamites du XVII^e^ siècle en Iran. Sur la composition de cette œuvre, Voir C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turin 2005, vol. 1, p. 205-208.

En vertu de la correspondance entre l'univers et le Livre, la terre, le ciel, les astres font partie du monde apparent, tandis que les anges et autres êtres spirituels, l'Esprit, l'Intelligence, l'Âme, la Table préservée, le Calame et – selon certains, dit Mullā Ṣadrā – le Trône (*al-ʿarsh*) et le Piédestal (*al-kursī*) font partie du monde caché[11]. Le Trône et le Piédestal ne sont pas des réalités manifestes, appartenant au monde sensible *(ʿālam al-shahāda*), mais des réalités obscures aux sens et difficiles à comprendre, qui appartiennent au monde invisible *(ʿālam al-ghayb*). Comment dévoiler leur réalité cachée sans dénaturer leur forme concrète ? Résoudre cette difficulté est l'un des problèmes posés à la quête herméneutique de Mullā Ṣadrā.

Le commentaire du verset du Trône est un des sommets de l'œuvre exégétique de Mullā Ṣadrā. Il respecte le plus souvent un ordre graduel, conduisant de l'examen du sens littéral, des questions de langue et d'étymologie, à l'interprétation de la signification des paroles révélées[12]. Il ne s'adresse pas au commun des hommes, mais à ceux qui « pérégrinent vers Dieu du pas de l'obéissance (*ʿubūdiyya*) et de la connaissance spirituelle (*ʿirfān*)[13] ». Dans sa conclusion, Mullā Ṣadrā écrit qu'il réserve l'interprétation des significations cachées du Coran aux savants confirmés parmi les « gens de Dieu », les spirituels d'entre ses compagnons imamites, ou « à ceux qui les aiment et les imitent ». C'est que son exégèse ne peut être comprise si l'on ne possède pas un cœur illuminé et purifié, une intelligence pénétrante du *malakūt*[14]. Elle dévoile « les significations cachées divines, les sciences seigneuriales et les symboles prophétiques, les indications élevées dues à l'inspiration prophétique, qu'aucun des savants si réputés dans les sciences du commentaire de la révélation ne comprend, non plus qu'aucun des illustres praticiens de la science de l'interprétation[15] ».

Le verset du Trône est supérieur à tous les autres versets « car il en est la synthèse complète, il contient de la façon la plus universelle les significations qui sont l'esprit du Coran (*rūḥ al-qurʾān*) et son cœur le plus pur[16] » : ce sens caché, le sens spirituel est un sens rationnel, celui des principes de la connaissance du Réel premier, que sont la science de son Essence, celle de ses attributs et celle de ses actes. Le commentaire de Mullā Ṣadrā est

11. Mullā Ṣadrā, *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-ʿulūm al-kamāliyya*, éd. Sayyed Muḥammad Khāmene'ī, Téhéran 1378 h., p. 18.
12. Dans notre édition de référence, le commentaire du verset du Trône est publié dans le volume 4, p. 8-189.
13. *Tafsīr*, vol. 4, p. 9. L'usage technique du mot *ʿubūdiyya* confirme l'une des intentions du commentaire : libérer la contemplation de la réalité divine de toute détermination et de toute forme d'idolâtrie métaphysique. Voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris 1992, p. 156.
14. *Tafsīr*, vol. 4, p. 338.
15. *Tafsīr*, vol. 4, p. 10.
16. *Tafsīr*, vol. 4, p. 12.

un commentaire rationnel du Coran et non un commentaire mystique, bien qu'il conduise rationnellement à certaine étape ultime de l'esprit qui relève de l'expérience mystique. Le dialogue avec Ibn 'Arabī, la lecture des ḥadīth-s et des apophtegmes des maîtres spirituels nourrissent une démarche foncièrement rationnelle, où le dernier mot reste à la philosophie. En revanche, la démarche rationnelle respecte les enseignements traditionnels, et elle s'emploie à les justifier en dévoilant leur sens. Il en va ainsi de la priorité du verset du Trône, telle que la confirme Mullā Ṣadrā :

Certaines sourates sont supérieures à d'autres, la *Fātiḥa*, l'*Ikhlāṣ*, (« Dis : Lui Dieu un » équivaut à un tiers du Coran, selon un dit du Prophète), *Yā Sīn*, qui « est le cœur du Coran » (selon un autre dit du Prophète). Ces sourates apportent une lumière partielle sur les données fondamentales de la religion, mais le verset du Trône est plus noble encore, car il totalise l'ensemble des « significations divines ». Mullā Ṣadrā justifie cette prééminence par diverses traditions du Prophète et des Imāms, telle cette parole adressée par le Prophète au Ier Imām, 'Alī ibn Abī Ṭālib : « le souverain de la Parole, c'est le Coran, le souverain du Coran, c'est la sourate *al-baqara*, le souverain de la sourate *al baqara*, c'est le verset du Trône[17] ». Le verset du Trône, dit Mullā Ṣadrā, conduit les hommes au voisinage du Seigneur des anges[18] et sa compréhension accomplit la transformation de l'intellect humain en une intelligence spirituelle comparable à celle des « anges rapprochés » du Trône de Dieu. Comprendre en profondeur le verset du Trône, c'est s'approcher du Trône divin, acquérir concrètement le mode d'existence des anges supérieurs, c'est devenir ce que tout homme est par son âme rationnelle, une intelligence en acte, mieux une intelligence agente.

L'architecture du verset et de son commentaire

Voici l'architecture du verset, telle que nous la comprenons en suivant la présentation condensée des sections du verset par Mullā Ṣadrā[19] :

Dieu / il n'y a pas de dieu en dehors de Lui! Ces deux sections portent sur l'attestation de l'unicité de l'Essence du Réel, se prononcent sur le nom divin *Dieu* et l'attribut de la divinité, et disent le refus de rien lui associer dans l'être. *Dieu* est « le signe de l'Essence caractérisée par la nécessité et la liberté essentielles ». La divinité (*ilāhiyya*) est la notification de l'être, l'offrande de la perfection, du bien et de la grâce (*jūd*) à ce qui est autre que Lui.

Le Vivant, le Mainteneur énonce l'attribut de majesté (*jalāla*) qui caractérise l'Essence, désigne son immensité qui s'exprime en trois attributs principaux, la vie, la science, la puissance. Le Vivant est le parfait percevant, le

17. *Tafsīr*, vol. 4, p. 18.
18. *Tafsīr*, vol. 4, p. 14.
19. *Tafsīr*, vol. 4, p. 19-20.

parfait agent, tandis que « *al-qayyūmiyya* » exprime la surexistence de l'Essence. Le nom *al-qayyūm* enveloppe et procure tous les attributs de perfection et d'indépendance. *Al-qayyūm* signifie, dans l'interprétation de Mullā Ṣadrā, « Celui qui se lève dans l'être par soi, est nécessaire par soi, est celui par qui l'autre que lui se lève dans l'être ». Ce nom divin enveloppe tous les biens, toutes les perfections, il désigne la source des perfections des choses et de leurs fins propres, en vertu desquelles leurs déficiences prennent fin et sont vaincues leurs faiblesses ontologiques. Il désigne la cause finale de toute chose et possède un sens eschatologique.

Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent : Ce sont des attributs de négation qui expriment la transcendance et le dépouillement complets de l'Essence divine (*tanzīh* et *taqdīs*). L'éternité et la divinité *ne* sont *pas* les attributs des êtres advenant dans le temps et des êtres composés. Comprendre et énoncer la transcendance de Dieu est la plus vaste tâche de l'*'irfān*, dans la compréhension démonstrative de l'Essence divine.

À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre : Nous en venons à l'attestation de l'unité des actions divines, celles de la création et de l'ordre (*khalq* et *amr*), des intellects et des âmes, de la procession et de la conversion.

Qui donc intercédera auprès de Lui, sauf avec sa permission ? Dieu possède seul la royauté (*mulk*) et l'ordre décisif (*amr*). Sa souveraineté réside dans le fait qu'Il se rend lui-même un et unique (*tawaḥḥud*) et qu'Il possède seul le pouvoir d'octroyer et de maintenir l'existence (*taqawwum*). Auprès de Lui, les autres essences ne sont rien et l'éclat d'aucune âme ne résiste à l'éclat de la Lumière première. Par conséquent, celui qui possède le pouvoir de l'intercession (*shafā'a*) est une médiation (*wasāṭa*) entre Dieu, seul souverain, et l'ordre générateur des êtres. Les médiateurs autorisés sont ceux dont les cœurs écoutent et comprennent la parole impérative de Dieu, ceux qui entendent son commandement avant les autres hommes, lorsqu'ils font leur apparition en ce monde, ceux qui assentissent et font assentir les autres hommes à l'écoute de la parole de Dieu. Ce sont les Prophètes, les Envoyés, les Imāms. L'intercession, ce magistère de l'autorité permis par Dieu seul aux seuls hommes de Dieu, a un sens eschatologique, selon le verset « Le Jour où l'Esprit et les anges se dresseront en un rang, ils ne parleront pas, sauf celui à qui le Miséricordieux l'aura permis et il parlera avec justesse » (78, 38).

Il sait ce qui est dans leurs mains et ce qui est derrière eux. / Et les hommes n'embrassent rien de sa science, sauf ce qu'Il veut. Ces deux sections désignent l'attribut divin de la science sur un mode détaillé. La science accompagnée de la vie et de l'existence appartient exclusivement à Dieu, et ne se communique que par la seule volonté divine.

Son Trône s'étend sur les cieux et la terre. Il y a en ces mots, dit Mullā Ṣadrā, « un noble secret et une connaissance abstruse » qui seront procurés par le dévoilement (*kashf*) de la figure du Trône et de son extension sur les cieux et la terre.

Et les conserver ne Lui est point pesant signifie la perfection et l'infinité de la puissance de Dieu, et qu'elle transcende toute forme d'impuissance, d'imperfection et de privation d'être.

Lui est le Très-Haut, l'Immense, selon deux grands fondements présents dans les noms et attributs divins.

Le verset du Trône dit l'essentiel de ce qui est nécessaire au pèlerin spirituel pour atteindre le terme de sa quête :

> Celui qui comprend l'ensemble de ses significations, la connaissance de l'unité, celle de la transcendance, la beauté et la majesté, la perfection, l'immensité et la simplicité, l'autorité dominatrice, le règne et le royaume, en une complète compréhension [...] découvre qu'elles sont le terme final de ce que recherchent les pèlerins et l'objet de la recherche de ceux qui sont dans le besoin, par quoi il est possible à celui qui est dans le besoin et la pauvreté d'obtenir ce qu'il désire et demande[20].

Dieu et ses attributs essentiels

Le nom du Réel : Dieu

L'expression *Allāh* est le sujet du premier chapitre. Il désigne l'Essence du Principe caractérisée par les attributs essentiels de la nécessité (*wujūb*) et de la liberté (*ghanā'*)[21]. La divinité (*ilāhiyya*), l'attribut correspondant au nom *Dieu,* est l'être (*wujūd*). La connaissance de la divinité est la connaissance de l'être, la théologie est ontologie. L'être constitutif de la divinité n'est pas le concept abstrait et universel, mais l'existence, l'acte d'être effectif, source de sa propre effusion, de la donation de la perfection, du bien et de la grâce à l'existant créé[22]. Ce premier chapitre se subdivise en huit « questions » ; les trois premières traitent des questions de langue, tandis que les suivantes portent sur l'attribution du nom de *Dieu/Allāh* à l'Essence du Principe, le Réel (*al-ḥaqq*). La thèse est qu'il faut distinguer l'Essence cachée de son nom *Dieu*, sans pourtant rompre leur unité. Dieu est l'Essence cachée qui se donne à connaître dans l'acte pur d'exister.

---

20. *Tafsīr*, vol. 4, p. 21.
21. Le sens premier de cet attribut est *la richesse*, *l'autarcie*. Mullā Ṣadrā lui donne aussi pour sens *al-istiqlāl*, *l'indépendance*. Il s'agit donc bien de la liberté foncière de l'Essence.
22. Mullā Ṣadrā tient pour acquises les démonstrations qu'il procure dans son *magnum opus*, *Les quatre voyages*. Voir *al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Qom, s.d., vol. 6, troisième voyage, 1re partie, 1re station, p. 14-26.

L'Essence de Dieu est le Mystère des mystères :

> On a dévoilé et élucidé ceci que sa réalité (*ḥaqīqa*) transcendante, eu égard à [son] unicité cachée n'est pas exprimable par les expressions qui lui correspondent, puisqu'il est impossible de la désigner par une désignation fournie par l'intellect ou par une indication des sens. Tel est le sens caché (*sirr*) de ce qu'a dit le Prophète : *Dieu est voilé aux intellects, comme Il est voilé aux vues, et l'assemblée la plus haute le recherche tout comme vous*[23].

L'existence ou ipséité (*huwiyya*) du Principe est l'existence ignorée.

Mullā Ṣadrā le confirme par la conception qu'il se fait de la raison et du langage. Nous concevons et énonçons cela seul dont nous avons le témoignage préalable. Le constat de la présence (*ḥuḍūr*) est nécessairement antérieur à l'intellection de la forme et à l'expression qui désigne cette forme. Avant de donner un contenu à un concept universel, il est indispensable d'avoir la connaissance testimoniale directe d'une essence (*'ilm shuhūdī*) ou la connaissance sensible d'une chose. Or, aucun témoignage direct de l'Essence divine n'est possible. En ce cas unique, il n'existe pas d'expression adéquate à une signification de pensée, comme il en va, touchant les réalités concrètes que nous expérimentons par les divers modes d'appréhension de l'esprit, lorsqu'une forme intellective et un jugement sont corroborés par l'expérience :

> Puisqu'on ne conçoit pas pour la réalité du Créateur une forme de pensée conforme à son Essence, il est impossible de la désigner par des expressions qui signifieraient la forme de pensée à Lui conforme, et il n'y a pas non plus de nom pour son Essence singulière, puisque son Essence transcendante ne peut être connue que de son Essence elle-même et par l'illumination de la lumière de sa Face noble, après que le pèlerin s'est éteint à lui-même et que la montagne de son être a été rasée[24].

En faisant ainsi allusion à l'épreuve subie par Moïse (Coran 7, 143), Mullā Ṣadrā fait de l'extinction de soi (*fanā'*) dans le témoignage de l'unité (*tawḥīd*) *le* témoignage par excellence de l'Essence. Ce témoignage est l'anéantissement de celui qui cherche la contemplation de l'Essence. La voie négative menant à l'Essence est la destruction de celui dont l'existence fait obstacle à la manifestation de l'Essence, à *la* présence dont nous ne pouvons supporter la force. Ce motif *hallājien* de la mort volontaire, cette « fureur du disparaître »[25] incline la spiritualité de Mullā Ṣadrā en un sens radical que le

23. *Tafsīr*, vol. 4, p. 34.
24. *Tafsīr*, vol. 4, p. 32. Voir aussi Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. Najafqulī Ḥabībī, Téhéran 1386 h., vol. 1, p. 515-535.
25. Sur l'usage pertinent de cette formulation hégélienne, voir S. Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris 2010, p. 65-72 et p. 90-103. Mullā Ṣadrā se réclame

« théophanisme » dominant chez les lecteurs d'Ibn 'Arabī n'adopte pas toujours. C'est grâce à sa prophétologie et à son imâmologie que Mullā Ṣadrā parviendra à établir un équilibre entre la mystique de l'effacement de soi et l'éthique de l'amour de Dieu se réfléchissant sur la face de l'Aimé.

Dieu n'est jamais absent, mais il est trop présent pour que nous contemplions sa présence[26]. Il est trop proche pour que nous reconnaissions sa proximité. Cette expérience de la présence trop forte de Dieu, seuls les grands prophètes l'ont faite. La proximité de l'Essence divine est parfois désignée par Mullā Ṣadrā comme un « néant » auquel répond, au terme du progrès de l'intellect, le néant second, cet au-delà de la perfection où l'intellect humain se fond dans la lumière divine[27].

La Face théophanique se révèle dans l'identité de l'Essence et du nom *Dieu*, dans l'immédiate présence de l'Essence cachée dans l'existence révélée. Après l'extinction de soi à laquelle Moïse est conduit, la révélation de l'Essence en *Dieu* se donne à l'expérience supérieure de Muḥammad, expérience qui est l'ascension céleste, le *mir'āj*, et à la science des Imāms[28]. La science de l'Essence revient à la Réalité muhammadienne, parce que la Réalité muhammadienne est la Face de Dieu[29]. Ceci nous reconduit au nom *Dieu*, qui fait signe de l'Essence et à l'intention profonde de cette exégèse : l'identité de l'Essence invisible et ineffable et du nom *Dieu* fonde la relation de l'Homme parfait *et* de Dieu, tout en se préservant de toute association et de toute assimilation.

---

souvent de l'épreuve et de l'exemple de Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj. Louis Massignon n'hésitait pas à faire de Mullā Ṣadrā un ḥallājien. Voir L. Massignon, « La survie d'al-Ḥallāj », *Écrits mémorables*, t. I, Paris 2009, p. 526. De façon significative, Mullā Ṣadrā réserve la connaissance paradoxale de l'Essence divine et l'épreuve du *fanā'* dont Ḥallāj est le « martyr mystique », à ceux qui portent le nom *Allāh*, c'est-à-dire les Imāms immaculés. Voir *Tafsīr*, vol. 4, p. 13.

26. La « Lumière parfaitement subsistante » (*al-nūr al-qayyūmī*) est, nous dit Ṣadrā, cachée « parce que son apparition au grand jour est maximale ». L'expression qui désigne l'Essence divine par le nom divin *al-qayyūm* dans le verset du Trône nous invite à souligner l'importance de la conception *ishrāqī* de la Lumière divine pour comprendre la dialectique de l'apparition chez Ṣadrā. Voir *Tafsīr āyat al-nūr*, *Tafsīr*, vol. 4, p. 348 et Mullâ Sadrâ Shîrâzî, *Le verset de la lumière. Commentaire*. Texte arabe édité par Muhammad Khājavī. Traduction française, introduction et notes par Christian Jambet, Paris 2009, p. 5.
27. Mullā Ṣadrā, *al-Mabda' wa l-ma'*ād, éd. A. S. Muḥammad Khūmene'ī, Téhéran 1381 h., p. 721-725.
28. Mullā Ṣadrā, *Tafsīr āyat al-nūr*, *Tafsīr*, vol. 4, p. 388, traduction dans Mullā Ṣadrā, *Le verset de la lumière*, p. 70-71.
29. Voir H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris 1983, p. 237-259, M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 1992, p. 114-118, *Id. La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shî'ite*, Paris 2006, p. 89-108.

Nous en trouvons la confirmation dans le chapitre onze du commentaire, qui porte sur les mots suivants : « *Lui est le Très-Haut, l'Immense* ». Mullā Ṣadrā y distingue deux types de hauteur, la hauteur spatiale et la hauteur spirituelle et existentielle. La première est locale et elle appartient accidentellement aux corps. La seconde est spirituelle, elle appartient essentiellement au Réel divin. Cette hauteur est la réalité de l'être (*ḥaqīqat al-wujūd*). Or, ajoute-t-il, l'Homme parfait est le plus élevé des existants (*a'lā al-mawjūdāt*), il comprend en lui le Tout, il a une relation essentielle avec le Créateur. Il est donc au-dessus du Tout (*fawq al-kull*) et rassemble en lui la hauteur locale et la hauteur spirituelle. Il demeure dans le Paradis suprême, d'où s'exerce sa souveraineté. Au-dessous de lui se trouvent les « anges rapprochés » du Trône, qui sont les médiations de la grâce et de la miséricorde divine. Il ressort de ces exégèses que l'Homme parfait siège sur le Trône, que sa souveraineté n'enveloppe pas seulement la totalité des mondes, mais qu'elle se situe plus haut encore, que les chérubins ou « anges rapprochés » sont, au-dessous de lui, le commencement des hiérarchies angéliques, dont le degré le plus bas est celui des substances démoniaques ténébreuses, dont la substance est celle d'Iblīs. Ces démons gouvernent le monde inférieur, ce bas-monde. Dans ce vaste tableau de la souveraineté divine, l'Homme parfait tend à occuper la place même de Dieu, au sens où Dieu est la manifestation de l'Essence[30].

C'est qu'il serait faux de conclure, de l'incognoscibilité de l'Essence, que son nom de majesté est conventionnel ou trompeur. Le nom *Dieu* est *réellement* porté par l'Essence une. L'apophatisme du *tawḥīd* de l'Essence n'entraîne aucun scepticisme touchant l'adéquation du nom et du nommé. Cette thèse est importante, car elle éclaire le profond attachement de Mullā Ṣadrā à un réalisme logique, linguistique et théologique qui se veut le fidèle respect du langage divin[31].

Ayant énuméré les neuf modes de relation entre un nom et ce qui le porte[32], Mullā Ṣadrā démontre qu'il est inexact de dire que le nom *Dieu* n'est pas porté par l'Essence. Il est le nom de la *majesté* de l'Essence et *Dieu* désigne l'Essence telle qu'elle totalise l'ensemble des attributs de perfection. Il ne nomme pas l'Essence en sa solitude ineffable, mais la totalité de sa manifestation dans l'élément de l'être. Entre l'Essence et son nom *Dieu*, l'identité est celle du foyer générateur inconnaissable, ce que les néopla-

30. *Tafsīr*, vol. 4, p. 184-185.

31. Dans ses *Mafātīḥ al-ghayb*, Mullā Ṣadrā dit son accord avec la thèse « le nom est le nommé même » professée par Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dans des termes analogues à ceux que nous lisons dans le commentaire du verset du Trône. Il ajoute cependant qu'il n'est pas moins vrai de dire que le nom diffère de ce qu'il nomme, puisqu'il désigne un certain contenu conceptuel qui, en soi, n'est pas l'être effectif. Voir *Mafātīḥ al-ghayb*, vol. 1, p. 525-527.

32. *Tafsīr*, vol. 4, p. 34.

toniciens entendent par l'Un situé « au-delà de l'*ousia* » et du cercle de la totalité intelligible de l'être, ce que les néoplatoniciens désignent par l'Intelligence (*noûs*) ou l'Un-étant. Ce modèle, conforme à l'exégèse néoplatonicienne des deux premières hypothèses du *Parménide* de Platon, est celui qu'adopte Mullā Ṣadrā. Il l'adopte en insistant sur l'identité de l'Essence et de l'être, ce qui nous incline à penser qu'il est proche, sur ce point capital, de Porphyre. L'identité de l'Essence et de l'être, le lexique ontologique sont les conditions métaphysiques préalables au refus d'une dépossession complète de l'Essence qui conduirait à l'agnosticisme[33].

Dieu, dit Mullā Ṣadrā, nous offre la science de l'Essence telle qu'elle totalise les attributs de perfection concentrés dans « ce qui se lève dans l'être par Soi » (*al-qayyūm bi-dhāti-hi*). Le nom *Dieu* renvoie donc immédiatement au nom *al-qayyūm*. Ce nom *Dieu* n'est pourtant pas un terme générique, ce qui conduirait au panthéisme, et Mullā Ṣadrā réfute le panthéisme supposé d'un groupe de « ceux qui professent le soufisme ». Dieu n'est pas le genre commun à Lui-même et à ses émanations, même si tous les existants émanent de Dieu et si sa divinité ne fait qu'un avec l'Essence transcendante[34].

Mullā Ṣadrā ne considère pas le nom *Dieu* comme le « Nom suprême », car il n'y a pas de Nom suprême de l'Essence une, *eu égard à son ipséité cachée*[35] :

> On a vu que l'énonciation de l'Essence une, eu égard à son ipséité cachée, sa nomination appropriée, sa désignation telle qu'elle est en soi ainsi que sa connaissance sont absolument inconcevables, mieux dit impossibles, car Il est absolument ignoré de ce qui est autre que son Essence ; or, ce qui est l'Ignoré absolu, en tant que tel n'est l'objet d'aucune énonciation, d'aucune désignation, de quelque sorte que ce soit. Cela n'est pas médire du fait que ce nom [*Dieu*] soit la plus noble des énonciations et le plus grand des noms, car ce qui est énoncé et nommé, en chacune des énonciations et en chacun des noms les plus beaux, c'est l'une des significations intelligibles qui sont objet

33. Qu'il y ait là une difficulté, certains le remarqueront. Mullā Ṣadrā soutient que les attributs essentiels, totalisés dans le nom *Dieu*, existent « par un acte d'être unique, simple, un » (*bi-wujūdin wāhidin basītin aḥadin*, *Tafsīr*, vol. 4, p. 43). L'essence, *al- aḥadiyya* ou unité inconnaissable, s'identifie, *dans l'être*, à l'unité totale, *al-wāhidiyya*, l'unité des noms divins rassemblés en *Dieu*. Cette solution au problème du *tawḥīd* de l'Essence suscitera les critiques des philosophes de l'École de Rajab ʻAlī Tabrīzī et singulièrement de Qāẓī Saʻīd Qommī, plus fidèle à Plotin, lui qui prend à la lettre les nombreuses traditions des Imāms professant la transcendance absolue de l'Essence. Voir la critique de l'univocité de l'être telle que Ṣadrā la professe, dans Qāẓī Saʻīd Qommī, *Sharḥ al-arbaʻīn*, Téhéran 2000, p. 89-93 et voir notre étude, « "L'essence de Dieu est toute chose" : identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », publiée dans M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, S. Hopkins, éd., *Le Shīʻisme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout 2009 (« Bibliothèque des Hautes Études. Sciences religieuses » 137), p. 269-292.

34. *Tafsīr*, vol. 4, p. 36.

35. *Tafsīr*, vol. 4, p. 36.

de conviction droite, en ce qui concerne la Réalité divine, s'appliquant à sa divinité et à sa surexistence donatrice (*qayyūmiyya*)[36].

Le nom *Dieu* porte sur le degré universel où l'Essence se convertit dans l'être, qui n'est autre que le Tout de l'existant réel, l'Intelligence universelle. Il concentre la divinité et la surexistence, l'expression *ontologique* du Réel, en tant qu'Il est suréminemment l'être et qu'Il fait être les existants non nécessaires par l'exercice de sa souveraineté. C'est pourquoi il faut tenir que *Dieu* « désigne le degré de la divinité qui rassemble l'ensemble des modes et des perspectives [exprimant] l'Essence, degré en lequel se hiérarchisent tous les noms et attributs qui ne sont autres que les autorévélations (*tajalliyyāt*) de son Essence »[37].

Pourquoi un ḥadīth de ʿAlī ibn Abī Ṭālib énonce-t-il que « la perfection du *tawḥīd*, c'est la négation des attributs » ? Selon Mullā Ṣadrā, l'Imām veut dire que les attributs et les noms n'existent pas *en eux-mêmes*, mais dans et par l'Essence qu'ils expriment. Ce qui est nié, c'est leur existence en soi et par soi, non leur existence dans et par l'Essence. Mullā Ṣadrā assimile leur statut à celui des concepts généraux et des formes de représentation[38].

Selon la lecture qu'il fait d'Avicenne[39], Mullā Ṣadrā pense que les quiddités et les contenus conceptuels des définitions n'ont en eux-mêmes aucun mode d'existence ou de non-existence. Les formes spécifiques reçoivent une existence concrète dans la réalité extérieure ou une existence mentale dans notre esprit. Elles deviennent des concepts universels dans la pensée et des individus particuliers dans l'existence extérieure. Mullā Ṣadrā pense que les noms divins sont, à la manière des quiddités, des concepts universels qui désignent des réalités accidentelles, des manières d'être du sujet qui est le foyer générateur de leur existence, l'Essence divine. Ils reçoivent une signification universelle en notre esprit et ils ont une existence concrète dans leurs manifestations, les essences éternelles (*aʿyān thābita*) qui, comme eux, n'existent que par et dans l'existence divine. Relevons que, si Mullā Ṣadrā lit ainsi Ibn ʿArabī, il ne lui doit pas sa démarche logique et métaphysique. Il adopte la théorie des noms divins qu'il trouve dans les *Gemmes des sagesses des prophètes*, l'ouvrage fameux d'Ibn ʿArabī, tout en la soumettant à la logique des concepts, des prédicats et des jugements acquise depuis sa

36. *Tafsīr*, vol. 4, p. 36-37.
37. *Tafsīr*, vol. 4, p. 42. Tout ceci correspond étroitement au commentaire que fait Mullā Ṣadrā du nom *Dieu* tel qu'il se présente dans le premier verset de la *Fātiḥa*. Voir *Tafsīr*, vol. 1, p. 34-40.
38. Mullā Ṣadrā interprète de façon détaillée le propos de l'Imām ʿAlī dans son commentaire du *Livre suffisant* de Kulaynī. Voir *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd*, chap. 13 « les attributs de l'Essence », sur le 1er ḥadīth, p. 379 *sq*.
39. Voir Ch. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris 2002, p. 125-126.

lecture critique d'Avicenne. De même qu'une quiddité n'a pour réalité que d'être l'accident d'un certain acte d'exister, chaque nom divin n'a de réalité qu'en étant un mode de l'être essentiel du Réel divin.

C'est pourquoi il adopte la formulation d'Ibn 'Arabī, et dit que le contenu conceptuel des noms divins n'est pas l'Essence en son abscondité, mais le Réel imaginé (*al-ḥaqq al-mutakhayyal*)[40]. Imaginé veut dire *accidentel*, et c'est *par accident* que les noms *se colorent* de la nécessité, de la réalité, de l'éternité de l'Essence, c'est accidentellement qu'ils ne font qu'un avec l'Essence. Mais, fort heureusement, la relation substance-accident ou sujet-prédicat n'est pas ici la relation synthétique de deux significations hétérogènes. La relation synthétique de l'accident *blanc* et du sujet *Zayd* est métaphorique (*majāziyya*), parce que ce n'est pas l'unité concrète d'un sujet réel et de ses expressions. Elle opère la synthèse du *concept* de *blanc*, qui possède son propre mode d'existence, et du *concept* de *Zayd*. C'est une synthèse *conceptuelle* et non pas le lien analytique interne entre la *réalité* et ses propriétés essentielles, enveloppées en elle. La relation de l'Essence et des noms divins n'est pas celle du sujet logique et du prédicat. L'Essence n'est pas sujet logique car elle n'est pas une substance, elle n'a pas de quiddité, pas de concept, elle est « existence transcendante, simple, pure, sans nom, sans symbole inconnaissable sauf par le pur *'irfān* », par le témoignage de la contemplation directe dont nous avons vu qu'il supposait l'anéantissement de l'existence singulière du contemplatif. Quant aux noms, ils ne possèdent pas d'autre existence que celle de l'Essence qu'ils nomment.

Pour Mullā Ṣadrā, il semble bien que les noms sont en eux-mêmes imagination sans consistance et que l'Essence est seule à être réelle. Les attributs divins sont à l'Essence, « comme des ombres et des reflets qui se configurent dans les imaginations fantasques (*ahwām*) et les sens[41] ». Le nom *Dieu* est

---

40. Il cite Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. 'Afifī, Le Caire 1365/1946, p. 104 : « [Donc l'être en totalité est imagination en imagination.] Et l'être réel c'est Dieu seulement, à proprement parler en vertu de son Essence et de sa réalité effective, et non du point de vue de ses noms, car ses noms désignent deux choses. La première chose qu'ils désignent, c'est son Essence identique à ce qui est nommé. L'autre chose qu'ils désignent c'est ce par quoi tel nom se différencie de tel autre. » Mullā Ṣadrā ajoute ici : « *dans l'intellect* », comme si la différence mutuelle des noms n'avait de réalité que *mentale*, et il poursuit la citation avec une césure dans le texte d'Ibn 'Arabī : « Ce par quoi chaque nom est identique à l'autre nom et ce par quoi il diffère de l'autre nom est donc clair pour toi. Ce par quoi il lui est identique, c'est le *Réel*, et ce par quoi il est autre que lui, c'est le *Réel imaginé* dont nous parlons ici. Gloire à Celui qui n'a de signe que Lui-même et qui n'est stable que par soi-même ! » Voir *Tafsīr*, vol. 4, p. 44.

41. *Tafsīr*, vol. 4, p. 46. Sur le *Dieu imaginé*, voir H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1976, 2e édition, p. 145 *sq*. On relèvera qu'au mot *khayāl*, Mullā Ṣadrā préfère le mot *wahm*, et que ce dernier terme signifie très précisément « lubie », « fantaisie ». Cela oriente l'interprétation du texte d'Ibn 'Arabī en un sens différent de celui que met en valeur H. Corbin lorsqu'il parle de l'Imagination active.

l'ombre de l'individuation ineffable de l'Essence. S'appuyant sur un autre texte d'Ibn 'Arabī, Mullā Ṣadrā indique que le Réel se manifeste et se cache en chaque nomination, qu'Il est l'Apparent et le Caché[42], et il ajoute :

> Ce que signifie le Réel, dans ce qu'énonce Ibn 'Arabī (« Et le Réel est défini par chaque définition ») est procuré par l'expression *Dieu* dans la perspective de sa signification intelligible et de son concept universel, et non dans la perspective de la réalité (*ḥaqīqa*) de sa signification, qui est l'Essence une et le Mystère des mystères, puisque l'Essence n'a aucune caractéristique, aucune définition, aucun nom, aucun symbole, aucun chemin vers elle par la perception et l'intellection. Les gens du dévoilement et du témoignage n'obtiennent un éclat de sa lumière qu'après l'extinction de leur ipséité et l'arasement de la montagne de leur être[43].

Dans la lecture que fait Mullā Ṣadrā d'Ibn 'Arabī, l'imagination et l'entendement sont inaptes à rejoindre la réalité absolue de Dieu. Le *Dieu imaginé* n'est-il pas un dieu imaginaire ? L'apophatisme radical des Imāms pourrait le laisser penser. Mullā Ṣadrā ne cite-t-il pas ce dit du cinquième Imām, Muḥammad al-Bāqir : « Tout ce que vous distinguez par vos imaginations et vos intelligences, en la plus précise de ses significations, est fabriqué comme vous et voué à se retourner contre vous » ? Le « Dieu des croyances » est, par conséquent, une idole :

> Celui qui fait partie des hommes qu'un voile sépare de la vérité, celui-là donc qui place la divinité dans la forme de l'objet de sa croyance et en fait la *seule* divinité, ne croit qu'à ce qu'il a créé dans son âme et sous la configuration qu'il a œuvrée par sa fantaisie (*wahm*). Ainsi la divinité est-elle créée par son âme, sculptée de la main de sa puissance qui agit à sa guise, et il n'y a pas de

---

42. Il cite *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 68-69. Voici l'essentiel du passage cité : « Le Réel a une manifestation en chaque créature, et c'est donc Lui qui apparaît en chaque contenu de signification, et c'est Lui qui se cache à toute compréhension, sauf à celle de celui qui professe que le monde est la forme de son ipséité [*sic*, et non « sa forme » et « son ipséité »]. Il est le nom l'Apparent, de même qu'au sens où Il est l'esprit (*rūḥ*) de ce qui apparaît, Il est le nom le Caché. C'est pourquoi Il est, pour les formes de ce monde qui sont apparentes, ce qu'est l'esprit qui gouverne la forme. Dans la définition de l'homme, par exemple, il y a son aspect caché et il y a son aspect apparent. Il en va ainsi de tout défini. Le Réel est défini par toutes les définitions [...] La définition de la divinité Lui est donnée au sens vrai (*bi l-ḥaqīqa*) et non de façon métaphorique (*bi l-majāz*) ». *Tafsīr*, vol. 4, p. 47-48.

43. *Tafsīr*, vol. 4, p. 49. Il cite, à l'appui, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 90 : « Sache que ce qui est nommé Dieu est *un* (*aḥadī*) par essence, *tout* par les noms. Chaque existant n'a de Dieu que son Seigneur singulier, et il est impossible qu'il ait le tout. Quant à l'Unité divine (*al-aḥadiyya*) aucun d'entre eux n'y accède, et l'on ne dira pas, en effet, que l'un d'entre eux en obtient quelque chose et l'autre autre chose ; elle n'est pas sujette à partition, et son Essence une (*aḥadiyya*) rassemble son *tout* en puissance. » Ce passage est également cité dans *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd*, chapitre 15, « de l'éduction des noms divins », sur le 4e ḥadīth, p. 471.

> différence entre elle et les idoles que l'on prend pour divinité, elle qui est façonnée par son âme, que ce soit sous une forme extérieure ou une forme intérieure à l'âme. Pire ! Les idoles extérieures ne sont l'objet du culte qu'en raison de la croyance en leur divinité par celui qui leur voue un culte. La forme conçue par la pensée est l'objet d'un culte essentiel, quand la forme extérieure n'est objet de culte que par accident[44].

Selon Mullā Ṣadrā, les conflits entre les hommes, qui ont un motif religieux, naissent de cette idolâtrie : Ils s'accusent les uns les autres d'impiété, ils se maudissent les uns les autres, chacun attribuant au Réel ce qu'il croit et niant le reste. Pour ne pas sombrer dans l'idolâtrie et pour ne pas céder au scepticisme que sa critique pourrait entraîner, il n'est qu'un moyen, celui qu'empruntent les parfaits *'urafā'* : ne pas enchaîner Dieu par un nom ou un attribut exclusif, ne rien renier des manifestations des noms divins, mais adorer *Dieu* tout entier en toutes ses manifestations. Tel est l'état des anges, des hôtes du *malakūt* et de l'Homme parfait, qui connaît l'ensemble des noms divins et de leurs lieux de manifestation, lui qui est, par excellence, *le* lieu de manifestation de *Dieu*. Il est « le parfait connaissant (*'ārif*) », conforme à l'état adamique avant la chute (Mullā Ṣadrā cite Coran 2, 32), guidé par la lumière divine en l'ensemble de ses théophanies, il est donc le serviteur réel de Dieu[45]. Seuls le Prophète et l'Imām, ces deux Personnes parfaites, et ceux qui les suivent, les *'urafā'*, échappent à l'idolâtrie et à l'esprit de la guerre civile entre les hommes. Mullā Ṣadrā réserve à la Personne qui manifeste l'intégralité des noms divins le culte spirituel qui a nom *'irfān*. La critique radicale de l'idolâtrie suit fidèlement certains enseignements d'Ibn 'Arabī, pour les mettre au service de la prophétologie et de l'imâmologie.

« *Il n'y a pas de dieu en dehors de Lui* »

Ces mots énoncent l'unicité de l'Essence divine et sa transcendance : « il n'y a pas de dieu en dehors de ce dont l'essence est son ipséité, c'est-à-dire son unité essentielle et réelle[46] ». En Dieu, nécessité, acte d'exister et unité sont une seule et même propriété[47]. Il est donc indispensable de renoncer à une distinction familière aux philosophes péripatéticiens, celle de l'unité et de l'être, et d'affirmer, au contraire, leur identité. Dans son *Commentaire* de la *Métaphysique* du *Shifā'*, Mullā Ṣadrā explique le chapitre premier du livre III de la *Métaphysique* d'Avicenne, qui porte sur l'*un*, et il réfute cette distinction[48]. Il s'appuie sur Avicenne affirmant que « l'un se

---

44. *Tafsīr*, vol. 4, p. 50.
45. *Tafsīr*, vol. 4, p. 50-52.
46. *Tafsīr*, vol. 4, p. 71.
47. *Tafsīr*, vol. 4, p. 63-74.
48. *Ta'liqāt 'alā l-Ilāhiyyāt min al-Shifā'*, vol. 1, p. 398-403.

dit de façon analogique (*bi-l-tashkīk*) des significations qui coïncident en ce qu'elles ne comportent pas de division en acte[49] » et il en déduit que l'unité et l'acte d'exister sont congruents l'un à l'autre, que l'unité est un concomitant de toute réalité, de toute existence et de toute quiddité, et qu'elle en est inséparable. La réalité est toujours une quand elle existe, sous quelque mode que soit sa quiddité, tandis que la multiplicité est une chose adventice, non essentielle à l'existant. Les existants se diversifient selon les degrés de l'unité, comme ils se diversifient selon la perfection ou l'imperfection de leur acte d'exister. Au premier rang, il y a l'Un en tant qu'il est un, « auquel s'attribue l'un par nécessité éternelle[50]. » Vient ensuite le rang de l'Un totalisateur. Il est le principe de la chaîne des existants frappés de potentialité, et son unité est réelle « au sens où son essence est la réalité même de l'unité, sans mélange de multiplicité et de dualité[51] ». Viennent ensuite les existences multiples, qui sont autant de monades d'existence, puis viennent les quiddités, qui sont dotées d'une existence et d'une unité accidentelles, puis viennent les êtres de raison, puis enfin viennent les êtres hypothétiques ou illusoires.

Deux choses sont à retenir de cette critique de la distinction de l'être et de l'unité. La première, c'est l'assimilation de l'ontologie à une hénologie graduelle. L'unité s'exprime, en se dégradant, depuis le Totalisateur, Dieu, l'être absolu et l'Un absolu. L'Un qui est l'*Un même* s'exprime dans les choses qui sont unes par accident, c'est-à-dire dont l'unité, tout en étant foncière, dérive de la sienne : celle des existences des possibles, celle de leurs quiddités, celle des objets de pensée, celle des générables, etc.

La seconde, c'est qu'il suffit de partir du concept de l'être pour être reconduit, *ipso facto*, à l'être effectif, puisque l'existence mentale du concept de l'être implique la réalité de l'existence comme telle. Rien n'est plus évident que l'acte d'être, et donc rien n'est plus évident que la réalité de l'être *nécessaire*. La réalité de l'être implique la réalité de l'Être nécessaire. La preuve de l'existence de Dieu se fait ainsi par la lumière intérieure et l'intelligence spirituelle pure, lorsque nous percevons l'intime solidarité de l'évidence de l'être et de sa concomitance avec l'unité[52]. L'être, indissociable de l'unité, a une priorité absolue, aussi bien dans notre connaissance que dans la réalité. L'hénologie ne peut être que le fruit d'une ontologie.

49. Abū 'Alī ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *Al-Ilāhiyyāt*, éd. G. C. Anawati *et al.*, Le Caire 1960, p. 97, l. 5.
50. *Tafsīr*, vol. 4, p. 65.
51. *Tafsīr*, vol. 4, p. 69.
52. *Tafsīr*, vol. 4, p. 72-73.

Al-Ḥayy al-qayyūm

Les deux noms conjoints *al-ḥayy al-qayyūm* expriment une intention de signification unifiée[53]. Voyons comment Mullā Ṣadrā conduit leur exégèse[54].

La première division de ce long chapitre examine le sens littéral de : *al-ḥayy* et *al-qayyūm*.

Mullā Ṣadrā accepte le sens courant de *al-ḥayy* : « le vivant est ce dont il est vrai de dire qu'il connaît et qu'il veut, ou qu'il est le percevant, l'agent[55] ». Il ne reçoit pas l'objection faite à cette compréhension littérale du nom divin, selon laquelle une telle définition triviale n'entraînerait pas la louange que tout nom divin doit provoquer par la transcendance de sa signification. Il cite les arguments favorables au sens courant, qui sont présents dans les commentaires de Fakhr al-Dīn al-Rāzī et de Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī[56]. Il préfère sauver le sens courant du nom *le Vivant*, et l'analogie entre la vie divine et la vie la plus ordinaire, selon une autre méthode : attribuer au nom *le Vivant* une signification graduée selon le principe du *tashkīk*, analogie de signification ou modulation de l'être. Ce principe régit l'univocité graduée de l'être, comme il régit la gradation des niveaux de réalité des significations coraniques, du plus bas au plus haut. En vertu du *tashkīk*, il est légitime de penser que la connaissance et la motion définissent la vie, chez l'animal le plus humble comme en Dieu, même si la connaissance animale est sensible, tandis que Dieu a une connaissance intellective de toute chose, même si l'activité animale est mouvement, tandis que l'activité divine est création (*ibdā'*)[57].

Le nom *al-qayyūm* pose à son exégète un tout autre problème. Comment sauver les sens primitifs de l'action dont ce nom désigne le sujet actif, *se lever* et *durer*, en leur ajoutant un sens factitif, *faire durer*, *conserver* ou *maintenir* ? Comment passer à la forme transitive de la signification ? Il ne suffit pas de donner un sens hyperbolique au *mot* pour en dériver un sens transitif. Ce n'est pas affaire de *mots*, mais d'*intellection*. Or, lorsque le nom signifie ce qui est *plus que parfait* en une certaine signification, l'excès de sens déborde *vers* ce qui est étranger au domaine initial de la signification, et le nom prend

53. Ces deux noms ont éprouvé la sagacité des traducteurs. Le P. Guy Monnot a traduit de trois façons *al-qayyūm* : *le Fondamental*, *le Provident*, *le Mainteneur*. Ces trois traductions conviendraient aux diverses significations de ce nom divin chez Mullā Ṣadrā. Voir G. Monnot, « Le verset du Trône », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, t. 15, 1982, p. 137-138 et *Id.*, « Trône et royauté de Dieu dans l'islam », p. 413-414.

54. *Tafsīr*, vol. 4, p. 79-96.

55. *Tafsīr*, vol. 4, p. 79.

56. Voir la présentation du *Tafsīr* de Nīsābūrī et la traduction du passage de son commentaire coranique ici évoqué par Mullā Ṣadrā dans G. Monnot, « Le verset du Trône », p. 128-129 et p. 131.

57. *Tafsīr*, vol. 4, p. 79-80.

alors un sens transitif. Dans le cas de *al-qayyūm*, nom divin, il est évident que Celui qui porte ce nom, Celui qui *se lève* est *au-delà de la perfection* dans le fait de *se lever* dans *l'être*. Ce « lever dans l'être » effuse de Lui vers ce qui n'est pas Lui, vers l'existant non nécessaire par soi. Cet existant non nécessaire reçoit l'existence et *devient* nécessaire par autrui. L'Existant nécessaire est celui qui le *fait se lever dans l'être*, qui le *fait persévérer* et qui le *conserve,* qui *maintient dans l'être* l'autre que soi. Le passage au plus-que-parfait intègre au premier sens un sens transitif[58].

Comment démontrer maintenant que ces deux noms désignent bien le Réel ? Dans la deuxième division du chapitre, Mullā Ṣadrā classe plusieurs voies démonstratives.

Celle des Anciens, qui est l'hénologie néoplatonicienne. En tout multiple, il y a l'un, puisque tout multiple existant possède une certaine unité. Mais le multiple est causé, et comme tel ne peut être une monade, mais reste dyade composée. Or, il ne reste pas dyade, mais il reçoit un certain mode d'unité. L'un qui unifie le multiple n'est donc pas l'un-multiple, dyadique, l'être causé, mais l'un qui lui est supérieur, la cause de son unité, l'Un réel[59].

Puis viennent les méthodes des prophètes :

D'abord, la voie abrahamique, qui est la recherche de l'être authentique (« Je n'aime pas ceux qui disparaissent » Coran 6, 76), puis la voie muhammadienne, partagée par nombre de prophètes et de sages, qui conduit de l'âme à l'être (« Qui connaît son âme connaît son Seigneur »). Le chemin se confond avec celui qui chemine de l'être en puissance à l'être nécessaire par soi. Puis vient la voie réservée à Muḥammad et aux « Véridiques de la Demeure prophétique », les Imāms ; elle monte de la connaissance de l'être absolu à celle de l'unité pure.

La voie abrahamique est la découverte de la pure transcendance divine par le dépouillement. La voie muhammadienne lui est supérieure, car elle conduit à la parfaite obéissance à Dieu, en un service d'amour qui est amour de l'Essence, amour des noms divins, amour des opérations divines. Elle dévoile l'intime présence de Dieu en sa création (« Il est avec vous, où que vous soyez » Coran 57, 4) et elle est la voie de la connaissance de l'immanence divine[60].

Cette méditation, tout inspirée d'Ibn ʿArabī, a pour but de nous faire comprendre que l'Un divin n'est pas simplement transcendant, mais qu'Il est immanent au tout, en vertu du fait qu'il est nommé *al-qayyūm*. L'unité ineffable du Principe divin est plus que parfaite et elle caractérise le maximum de l'acte d'exister qui est l'activité divine effusant en toute chose.

58. *Tafsīr*, vol. 4, p. 82-83.
59. *Tafsīr*, vol. 4, p. 85.
60. *Tafsīr*, vol. 4, p. 86-87.

Mullā Ṣadrā comprend *al-qayyūm* de façon à donner à la racine de ce nom un sens éminemment ontologique. L'acte de *se lever dans l'être* (*qāma*) n'est pas un surgissement corporel et physique, mais c'est l'acte de se manifester, d'illuminer de la lumière de l'être. *Al-qayyūmiyya*, écrit Mullā Ṣadrā, c'est la perfection de l'acte d'exister. Mullā Ṣadrā est étroitement tributaire des emprunts qu'il fait, sans toujours les signaler expressément, à la *Théologie* dite d'Aristote, au « Plotin » arabe. Selon Plotin, la nécessité de l'Un est sa liberté même. Pour Mullā Ṣadrā lecteur de la *Théologie*, la nécessité divine n'est pas une sorte de contrainte, de déterminisme. L'acte par lequel Dieu *se lève dans l'être* correspond à l'agir du Principe, dont Plotin dit qu'il agit « en tant qu'acte premier [ὡς ἐνέργεια πρωτη] qui se porte au jour lui-même, comme étant ce qu'il doit être[61] ». Le statut de l'acte divin est celui de l'être absolu (*al-wujūd al-muṭlaq*), celui de l'être non enchaîné à quelque essence que ce soit : il est pure activité (*fi'l*, ἐνέργεια). L'activité pure, constitutive de l'être est l'autarcie de l'Essence divine. Elle a les propriétés que Plotin accorde à la liberté de l'Un : « Un acte qui n'est pas subordonné à l'essence est purement et simplement libre et c'est bien ainsi qu'Il est lui-même à partir de Lui-même[62] ».

C'est en des termes semblables à ceux de Plotin que Mullā Ṣadrā conçoit que Dieu est le Principe des effets ou traces (*al-mu'aththir*). Dieu n'y est pas déterminé par contrainte mais par sa seule puissance d'effusion. Si l'on comprend la liberté de la puissance divine, « on cessera de s'imaginer qu'Il est contraint, soumis au déterminisme (*majbūr*) dans la surexistence donatrice de l'être (*al-qayyūmiyya wa l-ījād*)[63]. » Mullā Ṣadrā en déduit que le nom « *al-ḥayy al-qayyūm* » signifie que Dieu est « le parfait connaissant, le parfait agent » (*al-darrāk al-fa"āl*) et qu'Il existe par soi et fait exister l'autre que soi. Cette interprétation rejoint celle de Abū Ḥāmid al-Ghazālī : Dieu est *qā'im bi-nafsi-hi*, Il existe, littéralement « Il se lève dans l'être », et il est principe de l'existence (*muqawwim*) pour l'autre que Lui[64].

---

61. Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade *VI, 8 (39)*]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Georges Leroux, Paris 1990, p. 186-187. Le traité 39 de Plotin ne se retrouve pas dans la version arabe de la *Théologie* dite d'Aristote. Les affinités entre la doctrine qu'il médite et les pages de Mullā Ṣadrā posent la question de la source précise de ces dernières, qu'il est impossible de traiter ici.
62. Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, p. 190-191. Comme le dit G. Leroux, « c'est en tant qu'Il se veut Lui-même dans les êtres que l'Un veut les êtres. » (*Ibid*., p. 86). On peut penser aussi au statut de l'Un-étant selon Proclus, à la triade Père-Puissance-Intellect, toujours selon la *Théologie platonicienne* de Proclus, triade devenant ici Un-Puissance-Intellect.
63. *Tafsīr*, vol. 4, p. 87.
64. Al-Ghazālī, *Maqṣad al-asnā fī ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, éd. F. A. Shehadi, Beyrouth 1971, p. 143. Voir la place de cette définition philosophique reproduite par al-Ghazālī dans le cadre des exégèses rapportées par D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988, p. 188-190.

En fin interprète de la pensée du grand commentateur, théologien et philosophe Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Roger Arnaldez a mis en lumière les critiques que celui-ci avait adressées à la doctrine de l'émanation divine, instruite de néoplatonisme :

> Ce n'est pas, explique Rāzī, parce que Dieu est source de Vie qu'il se désigne comme Vivant [...] L'attribut de Vivant indique le caractère volontaire et libre de l'action divine. La vie de Dieu fait que sa puissance n'est pas comme une force naturelle qui agirait par nécessité. Son essence n'irradie pas le monde par une loi fatale, comme le soleil irradie sa lumière[65].

R. Arnaldez ne cache guère qu'il partage avec Rāzī ce jugement hostile au « Dieu des philosophes ». Or, il nous semble que l'interprétation du nom *al-ḥayy al-qayyūm* par Mullā Ṣadrā prend précisément pour cible ces critiques profondes de Rāzī, comme s'il leur était sensible et en comprenait parfaitement la portée. En pensant la liberté, non comme un libre choix inexplicable, mais comme une liberté foncière qui transcende l'opposition de la liberté et de la nécessité, opposition qui n'a de sens que dans le monde créé, mais non pour le Créateur, Mullā Ṣadrā entend déduire de la suréminente Essence divine sa liberté et sa vie et rejoindre ainsi le *Dieu vivant*. Il est inexact, selon lui, de dire que le concept de l'émanation entraîne un déterminisme naturel indigne de la liberté surnaturelle de Dieu. Au contraire, le nom unique formé de deux désignations, *al-ḥayy al-qayyūm* nous renvoie à la libre existence effusante, qui est vie, science, volonté et puissance. Il est difficile, en français, de trouver un terme qui possède toutes ces significations, et c'est pourquoi nous conserverons *le Vivant le Mainteneur*[66] car *se lever dans l'être*, c'est aussi *maintenir* l'existant dans l'être, lui octroyer une providence graduée et féconde[67].

« *Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent* »

Cette section du verset du Trône est, selon Mullā Ṣadrā, étroitement liée à ce qui précède. Elle tire les conséquences de la pérennité du flux émanateur (*fayḍ*) qui procure l'existence et maintient l'existant dans l'être. L'art

---

65. R. Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, Paris 2002, p. 124.
66. Après Régis Blachère et plusieurs autres, le P. Jacques Jomier (*Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris 1996, p. 167-168) choisit de traduire *al-qayyūm* par « le Subsistant ». Ce choix ne pourrait convenir dans le cas présent, car la subsistance est toujours le fait de la substance, alors que l'Essence, selon Mullā Ṣadrā, n'est pas substance. La suggestion faite par prétérition, en une note prudente, par Jacques Berque, qui est d'utiliser « l'expression heideggérienne de l'être de l'étant » est moins aberrante qu'il n'y paraît. Voir *Le Coran*. Essai de traduction par Jacques Berque, édition corrigée, Paris 1995, p. 62-63.
67. Comme il nous est arrivé de le faire remarquer, cette démarche de Mullā Ṣadrā n'est pas éloignée de celle de Maurice Blondel.

divin et le gouvernement du monde de la création ne font qu'un. S'ils faiblissaient, les cieux tomberaient ainsi que les astres, la terre se corromprait, ainsi que ce qui est sur elle et en elle, les temps et les différences disparaîtraient et s'évanouiraient les matières et les principes des choses[68]. Mullā Ṣadrā propose deux interprétations de la somnolence et du sommeil, l'une dans le cas de l'homme, l'autre dans le cas de Dieu.

En l'homme, le sommeil et la mort n'affectent pas la *réalité* de la personne, qui ne cesse de « mourir » en quelque sorte à chacune de ses vies, mais qui persiste aussi, depuis sa semence jusqu'à la vie future dans l'autre monde. Notre corps est soumis à une transformation et à un métabolisme permanent, nous passons d'âge en âge, sans que nous perdions notre identité. Notre âme connaît quatre états dans son usage de ses facultés et des sens externes, la puissance, la disposition, l'activité et l'anéantissement. Ils correspondent aux quatre modes d'être de l'individu, la vie embryonnaire, la vie inconsciente (celle du dormeur, de l'homme en état d'ébriété), la vie consciente (celle de l'homme éveillé), la mort.

Dans le sommeil et dans la mort, les facultés intérieures de l'âme rationnelle, l'intellect, l'estimative et l'imagination demeurent. Elles informent l'âme dans le monde de la vie future, de la « deuxième naissance » qui se subdivise en Jardin et Géhenne, et dans le monde supérieur de la « troisième naissance », le monde des formes platoniciennes, divines et intelligibles[69]. La vie s'élève depuis le degré le plus bas, celui de ce monde inférieur, celui de la vie sensible, propre aux hommes du commun, semblables aux animaux du troupeau, « ou plus égarés encore » (Coran 7, 179). Elle s'épanouit chez « les hôtes de l'autre monde » qui sont les Justes, soumis à la Loi divine par adhésion aveugle (*taqlīd*) et sur la foi de leur opinion droite et de leur imagination. Comme il est dit dans le ḥadīth prophétique « ce bas-monde est interdit aux hôtes de l'autre monde, l'autre monde est interdit aux hôtes de ce bas monde et tous deux sont interdits aux hommes de Dieu ». Les « hommes de Dieu » (*ahl Allāh*) sont les parfaits savants (*'urafā'*) qui connaissent vraiment Dieu, ses anges, ses Livres, ses Envoyés et le dernier Jour. La vie s'élève ainsi, selon trois types d'humanité, vers le degré suprême, le lieu et la vie intelligibles. Elle est donc sans sommeil ni mort ni somnolence au terme de sa perfection. Le parfait savant ne dort jamais. Il est à l'image de Dieu.

---

68. *Tafsīr*, vol. 4, p. 99-100.
69. *Tafsīr*, vol. 4, p. 101. Tout ceci suppose la théorie de la vie future qui est l'un des points de doctrine les plus chers à Mullā Ṣadrā. Voir le traité de Mullā Ṣadrā, *Le livre de la sagesse inspirée du Trône divin*, – où il n'est pas question du Trône mais des étapes de la vie future, ouvrage traduit par J. Winston Morris (*The Wisdom of the Throne, An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton 1981), et sa présentation par H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses) 1955-1979*, Téhéran 1993, p. 174-176, ainsi que les textes de Mullā Ṣadrā traduits dans notre ouvrage *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris 2008.

La relation gouvernementale entre Dieu et le monde n'est pas celle d'une âme régente et du corps qu'elle régit. Elle n'est pas l'usage externe d'organes et de membres, Dieu n'est pas dans le monde comme un pilote en son navire. Tout ce qui existe dans le monde est consécutif de l'existence du Réel premier[70]. Entre le créé et l'incréé, le lien est celui de l'ombre et de celui qui possède une ombre, et c'est le lien de l'obéissance, « puisque celui qui possède une ombre a une connaissance de soi qui est sa propre essence et une connaissance de l'existence de son ombre procédant de sa connaissance de soi[71] ». Le monde est l'émanation continuée d'une ombre de Dieu, il est un effet de la providence et de la science permanente de Dieu. Dieu ne dort jamais et Il ne cesse de veiller à tout :

> Combien est éloigné de la vérité de raison ce que dit l'un de ceux qui se piquent de philosophie et qui vont jusqu'à nier la science que Dieu a des choses soumises à l'altération, qui pensent que la science des choses changeantes et temporelles comme telles n'est possible que par un organe du corps[72] !

Au contraire, ceux qui savent professent que la science divine enveloppe les choses particulières aussi bien que les universelles. La science de ce qui est changeant n'est pas changeante. Ou bien elle est une science des formes (*'ilm ḥuṣūlī*), et elle est une science intégrale des causes, ou bien elle est une science de la présence immédiate des choses (*'ilm ḥuḍūrī*), et elle reconduit à une relation lumineuse et illuminative.

Mullā Ṣadrā commente la tradition prophétique qui rapporte une histoire concernant Moïse. Moïse se demande « Dieu dort-Il ? » Il interroge les anges et Dieu révèle aux anges l'ordre de maintenir Moïse éveillé pendant trois nuits. Les anges donnent à Moïse deux flacons et lui ordonnent de bien les tenir. Moïse prend soin de ne pas s'endormir, mais au terme de l'affaire, il s'assoupit, il entrechoque les deux flacons et les brise[73]. Selon

---

70. *Tafsīr*, vol. 4, p. 104.
71. *Tafsīr*, vol. 4, p. 104.
72. *Tafsīr*, vol. 4, p. 105. La science générale des réalités universelles et des réalités particulières est analysée dans le commentaire de « *Il sait ce qui est dans leurs mains et ce qui est derrière eux* », la septième section du verset. Voir *Tafsīr*, vol. 4, p. 140-143 : La science divine se déploie selon cinq degrés, l'Essence de Dieu, qui est science de Soi et science synthétique de ce qui est autre qu'elle-même ; le Calame divin, l'Intelligence divine et le monde intelligible qui enveloppe l'ensemble des formes de façon synthétique ; la Table préservée qui contient les formes des existants de façon détaillée ; le degré de la Table de l'effacement et de l'établissement, qui est le degré des formes imaginales des êtres soumis à la génération et à la corruption ; enfin le degré des formes matérielles du monde de la nature extérieure.
73. Cette parabole est présente dans le commentaire de Ṭabarī, et elle est reproduite en celui de Nīsābūrī. Voir G. Monnot, « Le verset du Trône », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 15 (1982), p. 123, p. 133. Comme le remarque judicieusement le

Mullā Ṣadrā, « de tels récits ne peuvent être relatifs aux prophètes, spécialement aux Envoyés qui possèdent le pouvoir de décision, singulièrement selon la doctrine de nos compagnons imamites ». Qu'un envoyé de l'importance de Moïse se pose la question de savoir si Dieu dort est impossible, car cela supposerait l'ignorance de l'attribut divin de la science, tel que Mullā Ṣadrā vient de l'élucider. Le ḥadīth en question ne peut donc se rapporter qu'à l'ignorance du peuple de Moïse, dominé par les choses corporelles, à la manière des Hanbalites ou même des Ash'arites en islam[74].

Selon Mullā Ṣadrā, les Ash'arites partagent avec les Hanbalites le refus de l'immatérialité, de la séparation d'avec la matière particulière (*tajarrud*) lorsqu'il est question d'autre chose que de Dieu. Les réalités créées doivent donc posséder une détermination en un lieu. En effet, selon eux, l'immatérialité des réalités autres que le Nécessaire entraînerait qu'elles fussent associées en quelque façon au Nécessaire. Or, ils ignorent, par cela-même, en quoi consiste la séparation d'avec la matière. Elle est négation pure, et participer en commun à une telle négation n'entraîne pas la participation en commun à une signification essentielle ou accidentelle quelconque, association qui entraînerait composition et déficience dans la réalité divine[75].

Cette démonstration sauve la transcendance de la science divine des universels et des particuliers, elle établit le statut des formes de la connaissance divine et celle des « illuminations » de présence qui attestent, en Dieu, sur un mode immatériel, l'existence du monde intelligible, ne faisant qu'un avec le sujet divin qui intellige le tout. Que Dieu ne dorme pas, mais qu'Il connaisse sans cesse les réalités émanant de Lui condense en soi tous les attributs de négation par lesquels la transcendance divine est préservée.

La relation entre Dieu, l'univers et les hommes

La relation entre Dieu et l'univers physique est une relation de causalité où le causé procède de la cause tout en restant immanent à cette cause, enveloppé en elle comme un multiple est enveloppé dans l'unité qu'il exprime.

P. Monnot (« Trône et royauté de Dieu dans l'islam », p. 422-423), l'insomnie divine en islam contraste avec la doctrine du sabbat et les révélations de la Genèse sur le repos de Dieu au septième jour. Selon Mullā Ṣadrā, le repos de Dieu ne saurait être que la cessation d'activité providentielle du nom *al-ḥayy al-qayyūm*, qui ne peut avoir lieu que lors de la résorption finale de toute chose en Dieu. Est-ce dire qu'alors que le temps, le monde et l'espace seront entièrement revenus en l'Un, Dieu dormira ? Nous avouons ignorer la réponse que l'on pourrait inférer des textes de Mullā Ṣadrā, qui ne manquerait pas d'intérêt. Disons seulement que l'*eschaton* est le retour en l'Un, lorsque ne subsistera plus que la Face de Dieu.

74. *Tafsīr*, vol. 4, p. 106-108. Par « Hanbalites » Mullā Ṣadrā désigne les disciples d'Aḥmad Ibn Ḥanbal comme toute sorte de littéralistes et d'« incorporateurs » (*mujassima*).

75. *Tafsīr*, vol. 4, p. 107.

En retour, cette relation de cause à effet, qui est la relation par laquelle une cause s'exprime en son effet sans que l'effet soit extérieur à sa cause, autorise à connaître la cause par la connaissance de ses effets.

La relation entre Dieu et les hommes est fondée sur ce modèle de causalité. Les médiations entre le pouvoir divin et les créatures dotées d'une âme rationnelle sont les expressions ou manifestations des hiérarchies d'intercesseurs qui n'ont d'autre pouvoir que celui que leur consent Dieu, parce que ce pouvoir est enveloppé dans sa raison divine, quoiqu'il s'exprime dans le monde des hommes. Les deux sections suivantes explicitent deux aspects de la causalité expressive de Dieu, causalité qui est elle-même l'expression de son nom *al-qayyūm*.

« À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. »

Le moyen terme entre les attributs essentiels de Dieu et ses attributs de relation, c'est bien le nom *al-qayyūm*. Le pouvoir de « maintenir » l'existant dans l'être est la source de la relation de causalité qui unit le principe à ses effets, à ses « traces » ou « vestiges » (*āthār*). Dans un premier temps, pour justifier que tel est bien le lien entre la présente section du verset et ce qui la précède, Mullā Ṣadrā en appelle à un enseignement de la science de la logique : il n'y a pas moins de clarté dans la connaissance des *principes simples* et des puissances agentes par leurs traces, leurs expressions et leurs concomitants que dans la définition de l'*essence composée* par ses éléments constitutifs.

Ceci étant admis,

> même si l'Essence du Nécessaire, son ipséité une n'est connue de nul autre que de Lui et ne peut absolument pas être définie [...] nous avons pourtant le moyen de connaître ses attributs singuliers, par exemple la divinité et la puissance de conférer l'être et de le maintenir (*al-qayyūmiyya*), le fait d'être absolu Créateur, car [conférer et maintenir l'être et créer] sont des contenus conceptuels communs, universels, rattachés aussi aux existants possibles et aux temples des quiddités sur lesquels tombent certains rayons de ces attributs de la Lumière divine et de la source divine de lumière qui est la lumière des cieux et de la terre[76].

Le nom *al-qayyūm* désigne la source de la procession de l'être, mais il désigne aussi la source de la connaissance de Dieu. Dans un deuxième temps, il permet donc à Mullā Ṣadrā d'élucider le sens de la lettre *lām* dans l'expression *la-hu*, « À Lui ». La puissance émanatrice divine exprimée par le nom *al-qayyūm* est le moyen terme sur le plan gnoséologique comme sur le plan ontologique :

76. *Tafsīr*, vol. 4, p. 110.

> Celui qui ne connaît pas son Essence, sous l'aspect de la divinité et de la puissance de conférer l'être et de le maintenir, est comme s'il ne connaissait rien du monde de la potentialité (*al-ʿālam al-imkānī*) [...] et, de même, en va-t-il réciproquement, s'il ne connaît rien du monde de la potentialité, c'est comme s'il ne connaissait pas la divinité, le Mainteneur[77].

Connaître Dieu, cause agente et finale, sans connaître l'univers causé n'est pas moins une connaissance mutilée que celle de l'univers privée de la connaissance de sa cause première.

Mullā Ṣadrā en appelle à Ibn ʿArabī pour réfuter la thèse selon laquelle Dieu peut être connu sans que l'on ait la connaissance de l'univers. Contrairement à ce que certains disent, parmi lesquels Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ibn ʿArabī soutient que l'Essence éternelle reste inconnaissable, en sa divinité, jusqu'à ce que l'on connaisse ce qui est le signe probant de la divinité, et qui est le « déifié ». Pas de connaissance de la divinité (*al-ilāhiyya*) sans connaissance de l'univers, parce que ce dernier n'est pas extérieur à Dieu, mais qu'il est le divin mis au passif, le « déifié » (*al-maʾlūh*)[78].

Dans la divinité, le déifiant est la puissance agente et, dans l'univers, le déifié est l'expression, la procession des « vestiges » ou effets de cette causalité émanatrice. Mullā Ṣadrā s'empresse de dire qu'il n'y a, entre Ghazālī et Ibn ʿArabī, qu'une divergence verbale, car le malentendu porte sur le sujet de la puissance agente. La réalité du Nécessaire est-elle l'être « qui se lève dans l'être par soi-même », transcendant toute détermination de potentialité, l'être absolu, ou bien est-elle l'*existant* absolu qui transcende aussi bien l'absolution radicale (*iṭlāq*) que la détermination (*taqayyud*) ? La première thèse est celle des philosophes, la seconde est celle d'Ibn ʿArabī.

Manifestement, pour Mullā Ṣadrā c'est cette seconde thèse qui est la plus riche, car elle sauve la nature transcendante de l'Essence divine sans confondre cette transcendance avec une absence de relation essentielle avec l'univers créé. Le concept clé, qui autorise le modèle expressif de la causalité divine est celui de l'autorévélation (*tajallī*) :

> L'univers n'est autre que Son autorévélation dans les essences éternelles dont l'existence est impossible sans Lui, et Il se spécifie et se configure selon les réalités de ces essences et de leurs modes[79].

En un troisième temps, Mullā Ṣadrā expose ce qu'il en est du mot *mā*, « ce qui ». Le verset dit « ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre » et non « celui qui » (*man*), bien que terre et cieux comprennent des êtres intelligents (que seul le mot « celui » désignerait adéquatement) tout autant

77. *Tafsīr*, vol. 4, p. 111.
78. Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 81.
79. *Tafsīr*, vol. 4, p. 112, citant *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 81-82.

que des êtres privés d'intelligence. En effet, les cieux sont le lieu où est célébrée la liturgie cosmique des vivants rationnels, les anges qui proclament la louange de leur Seigneur[80]. Le lien des existants avec Dieu est, dans ce contexte précis, compris comme la relation fondamentale du Créateur avec le créé. Cette relation est unique, quelle que soit la nature plus ou moins éminente de la créature, intelligente ou non.

Mullā Ṣadrā dévoile ainsi l'une des intentions majeures du verset du Trône, qui est d'établir l'unicité, la majesté et la domination absolue (*qahr*) de Dieu. Le modèle expressif de la puissance donatrice de l'être est celui d'une causalité immanente où la trace, l'effet est enveloppé dans sa cause et où l'effet est entièrement dominé par sa cause. « Le règne de Son existence et l'expansion du cercle de Son ipséité » qui est l'émanation du créé, entraînent que « le tout est assujetti et s'évanouit auprès de l'immensité de Sa majesté, chaque ombre s'évanouit où brille un rayon de la lumière de Sa majesté et de Sa splendeur », même « s'il s'agit d'intelligences dont l'existence est parfaite, comme si elles étaient affectées d'existences imparfaites »[81].

C'est pourquoi les cinq premières sections du verset expriment la souveraineté absolue de Dieu, qu'atteste le fait suivant : Il n'y a d'être et d'activité que dans la source divine, et ses ombres ou effets sont privés de toute indépendance ontologique.

Qui donc intercédera auprès de Lui, sauf avec sa permission ? fait allusion au « lever du soleil de la réalité », à la manifestation de l'Unité parfaite et à l'extinction de toute chose et à la conversion en Lui lors de la résurrection. Ces mots s'expliquent en effet par le sens ésotérique d'une autre parole divine : « À qui sera la royauté en ce Jour ? À Dieu l'Un le Victorieux » (Coran 40, 16). le Jour dernier sera celui de l'apparition de l'Essence une (*aḥadiyya*). Les mots « Lui est le Très-Haut, l'Immense » désignent aussi le moment final du surgissement en pleine lumière (*burūz*) de l'Unité parfaite, apparition qui suppose le retour complet du multiple dans l'unité et l'évanouissement (*zawāl*) de toutes les déterminations[82].

Avec ce premier sens du verset du Trône, la souveraineté absolue de Dieu, c'est un deuxième sens qui se dévoile ici, le sens eschatologique. Le mot « ce qui » (*mā*), désigne le tout de l'émanation, « la choséité commune absolument parlant ». Cela fait allusion au fait qu'absolument tout ce qui est concevable ou même inconcevable, le non-étant et l'existant, l'impos-

80. *Tafsīr*, vol. 4, p. 115. Mullā Ṣadrā cite le ḥadīth « Il n'y a pas en eux l'espace d'une coudée sans qu'il y ait en lui un ange qui s'incline ou se prosterne » et il cite aussi la parole de l'Imām 'Alī recueillie dans *Nahj al-Balāgha* : « les sphères célestes contiennent des anges qui proclament la louange de leur Seigneur », selon Coran 21, 33, où l'Imām lit « et chacun en une sphère *célèbre la louange* » au lieu de « *navigue* ».

81. *Tafsīr*, vol. 4, p. 116.

82. *Tafsīr*, vol. 4, p. 116.

sible et le possible, s'absorbera à la fin des temps dans l'indistinction, n'aura plus aucune modalité d'actualisation et sombrera dans le néant final. Toute chose verra son existence résorbée dans la proximité de l'immensité et de l'élévation de l'Essence. Le degré suprême et final de l'autorévélation de l'Essence et de sa majesté porte le nom paradoxal de l'obscurité (*ibhām*). Mais jusqu'au Jour final, l'Essence reste ignorée, et toutes les réalités déterminées et multiples expriment, dans leur procession, le pouvoir de domination causale des noms divins. Elles sont l'autorévélation des attributs de la Miséricorde et de la Beauté, attributs condensés dans le nom de la totalisation parfaite, qui est le nom de la divinité[83].

En un quatrième temps, Mullā Ṣadrā explique le mot « *dans* » (*fī*). C'est l'occasion de répondre à une question d'école, celle que les *Mutakallimūn* ont brillamment illustrée, la question de la nature et de l'étendue des actes divins et, par conséquent, la question de la nature de la relation entre les actes divins et les actes humains. Mullā Ṣadrā rappelle ce qu'est l'antinomie de la raison placée face au problème de la liberté. Les Ash'arites soutiennent que les actes de Dieu sont créés par Dieu, et les Mu'tazilites pensent que les opérations des végétaux et des animaux ainsi que les actes délictueux des hommes ne peuvent être reliés à Dieu sans la médiation des causes prochaines de ces actes ou opérations. Selon Mullā Ṣadrā, cette antinomie n'épuise pas la question, car elle témoigne d'une mauvaise manière de la poser :

> Sache que la doctrine des Ash'arites ne respecte pas le *tawḥīd* des actes [divins] et que la thèse des Mu'tazilites, qui disent que les hommes sont les créateurs de leurs actes, dont l'existence est libre, ne le respecte pas davantage. Non, le vrai est ce qu'enseignent l'élite des imamites et leurs savants confirmés. Ce qu'ils enseignent leur est procuré par les ḥadīth-s des Imāms immaculés, et cela correspond (*muṭābiq*) à ce qu'en disent les métaphysiciens et les « Stoïciens », connaisseurs de Dieu : le principe d'effusion de l'être (*fayyāḍ al-wujūd*) se tient dans les limites du Nécessaire par soi et des médiations qui se multiplient par les caractéristiques de Sa grâce (*jūd*), selon les perspectives (*jihāt*) de Son effusion (*fayḍ*)[84].

Mullā Ṣadrā nous donne ainsi la représentation de sa stratégie herméneutique et de l'intention de son système théologique. Il congédie les problématiques des Ash'arites et des Mu'tazilites et, avec elles, la position classique du problème des actes divins et des causes secondes, de la question de savoir si Dieu seul est créateur des actes : est-elle en contradiction avec la liberté des existants créés, singulièrement celle de l'homme ? Il entend fonder l'autorité absolue du décret divin et de la détermination détaillée des

83. *Tafsīr*, vol. 4, p. 116.
84. *Tafsīr*, vol. 4, p. 121.

actes, non sur la distinction entre liberté divine et détermination directe ou indirecte des actes, mais sur l'unité offerte par le système de l'émanation ou de l'effusion divine, tel qu'il le conçoit[85]. Ce faisant, il propose pour vrai herméneute de la parole divine, et donc comme autorité humaine incontestable, le savant imamite confirmé. Non le commun des théologiens imamites, mais bien l'élite (*khawāṣṣ al-imāmiyya*). Or, l'élite de ces savants est, dit-il, en accord avec les métaphysiciens et avec les disciples de Sohravardī (les *Ishrāqiyyūn*, nommés les « Stoïciens »).

Pour justifier ce qui pourrait passer pour un coup de force, il en appelle à l'autorité absolue des Imāms, puis à celle du philosophe et théologien qui, décidément, est le grand instructeur du shī'isme philosophant, le maître qui a permis la synthèse de la théologie, de la philosophie avicennienne et du néoplatonisme, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672h/1274). C'est lui qui, nous dit Mullā Ṣadrā, a montré que la résolution du problème philosophique « comment le multiple procède-t-il de l'Un réel ? » gouverne la résolution de notre problème, celui de l'unité des actes divins et des actions des créatures. Il s'agit, en effet, de suspendre la résolution de notre problème théologique à celle de la question de savoir ce qu'il en est de la médiation entre Dieu et les degrés inférieurs de la procession. Or, précisément, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī a montré que l'effusion (*ifāḍa*) des multiples possibles à partir de l'Un est concevable. Il a permis de comprendre que seul le Principe est agent, que les médiations ne participent pas à la donation de l'existence (*ījād*), mais que tous les degrés médians sont des multiplications des perspectives de l'effusion divine[86]. Il n'y a donc pas de causes secondes, il n'y a qu'une seule cause, Dieu, mais cette cause unique n'est pas exclusive de l'agir des créatures, par exemple de l'agir humain, puisque l'agir divin et l'agir de la créature sont un seul et même acte d'exister, effusant et se diversifiant de manière multiple. Nous pouvons, nous semble-t-il, comprendre ainsi la thèse sous-jacente à cette analyse : La liberté humaine, comme toute autre action d'un être émané de Dieu, ne fait qu'un avec la spontanéité divine qui est la cause de son être.

---

85. Il va de soi que cette présentation de la question de l'acte divin par Mullā Ṣadrā ne peut prétendre, dans l'absolu, épuiser l'ensemble des positions de thèses en présence dans la théologie musulmane. On pourrait même le taxer de désinvolture. Les allusions rapides à deux écoles de théologie ne sont manifestement qu'une rapide façon d'en venir à sa propre théorie, dont les vrais adversaires ne sont pas moins les théologiens imamites que les théologiens ash'arites ou mu'tazilites qui servent ici d'utiles paravents. Il est non moins évident que la revendication de légitimisme imamite est mise en avant pour « faire passer » les vraies sources et références, qui sont toutes philosophiques.
86. *Tafsīr*, vol. 4, p. 121-122.

En accord avec « certains Péripatéticiens », nous dit Mullā Ṣadrā, qui sauve ainsi au passage la cosmologie des *Falāsifa*, Ṭūsī a également adopté le système des *Ishrāqiyyūn*. Il aurait donc ouvert la voie à Mullā Ṣadrā lui-même, qui tire ici de très importantes conséquences de la distinction qu'il opère entre la quiddité et l'existence.

Tout possible, dit-il, possède une existence et il possède une certaine quiddité qui s'actualise par son acte d'exister. Or l'existence est une, simple et unique, elle ne se différencie que par l'intensité et la faiblesse, la perfection ou l'imperfection. Les possibles, les existants non nécessaires, procédant de la puissance générative de Dieu, doivent leurs imperfections, leurs propriétés et tout ce qui les accompagne, au degré de leur procession dans le flux de l'existence, et à leurs quiddités qui expriment ce degré d'être. Le Principe d'effusion de l'existence et de l'unité de chaque existant est Dieu, sous l'attribut de la puissance donatrice de l'être et de l'unité (*al-qayyūm al-aḥadī*).

Ce Principe s'épanche sur les possibles, les fait passer de la puissance à l'acte, de l'occultation à la manifestation. L'existence qui se déploie de façon multiple demeure une réalité une, instaurée par l'Un réel, tandis que les degrés de l'existant se diversifient, selon l'antériorité et la postériorité, etc. Or, là est l'important, tout ce qui accompagne cette diversification, priorité ou postériorité, faiblesse ou force, relève des propriétés des *quiddités* qui s'actualisent dans les processions de l'existence. L'acte d'exister est uni, en chacun de ses degrés, à une quiddité singulière, ce qui entraîne nécessairement certaines propriétés. C'est ainsi qu'un chien ne peut manquer d'être un animal aboyant. Est-ce dire que Dieu est l'auteur des actes de ce chien ? Nullement. Dieu n'instaure que l'existence, l'activité immanente à ces actes, en tant qu'ils sont « acte ». « Dieu n'a que l'effusion de l'acte d'exister »[87]. Si l'existence est bien une lumière qui effuse, selon l'une ou l'autre des perspectives, depuis Dieu jusque sur les réceptacles des quiddités, la source, non de l'acte d'être, mais des déterminations imparfaites et finies des actes et opérations des vivants est, elle, la quiddité, et le responsable des imperfections ou finités de ces actes, ce sont les propriétés singulières des quiddités singulières qui, dit Mullā Ṣadrā, « ne respirent pas le parfum de l'être ».

Les conséquences de cette ingénieuse démonstration sont considérables, pour tout ce qui concerne le régime de la liberté et de la responsabilité humaine. Dieu instaure librement *et* nécessairement l'existence de chaque homme, dont la quiddité est l'ombre inessentielle. Tout ce que fait cet homme, quand il agit mal, est le signe de ses limites, et c'est une conséquence de cette quiddité. Dieu n'est donc pas responsable des imperfections et des faiblesses de cet homme, pas plus qu'il ne l'est des actions du

87. *Tafsīr*, vol. 4, p. 122 : *fa-laysa la-hu tā'lā illā ifāḍat al-wujūd*.

chien (exemple éloquent pris par Mullā Ṣadrā) car ce n'est pas sa causalité nécessaire qui est en jeu, mais la limite que la matière inessentielle apporte à l'effusion libre de l'être. Quant aux imperfections, elles s'ensuivent en quelque sorte de la nature limitée et frustre de cet homme, *sans avoir, en elles-mêmes une réalité ontologique quelconque*[88]. Les actions diverses, les propriétés adventices sont des choses sans réalité effective, mais elles s'impriment en l'homme et le prédestinent à sa vie paradisiaque ou infernale. Pour le sage, seul compte le degré de l'existence, et seul compte l'acte d'exister. On se représente sans peine l'effet de scandale d'une telle conception dont l'interprétation des versets suivants indiquera les conséquences en théologie morale.

Nous sommes ainsi conduits à la section du verset qui traite, selon Mullā Ṣadrā, de la relation entre la puissance originaire de l'être et les degrés gradués de ses médiations :

« *Qui donc intercédera auprès de Lui, sauf avec sa permission ?* »

Comprendre ces mots exige une étude détaillée de l'*intercession*, dont le sens est d'être « une lumière qui brille depuis la Présence divine sur les substances intermédiaires entre Lui et les [existants] qui descendent dans la patrie de l'éloignement et de l'imperfection[89] ».

Dans l'ordre de la procession, ces intermédiaires sont les Intelligences agentes, les âmes actives et les natures universelles. Dans l'ordre de la conversion, ils sont les prophètes, les Imāms et les savants. Ṣadrā rédige ainsi un exposé complet de sa doctrine de l'autorité, qui repose sur le concept de correspondance (*munāsaba*). Le régime général des correspondances met en relation l'ordre de la procession ou émanation des existants à partir de Dieu et l'ordre de la conversion spirituelle de toute chose en Dieu. Il existe une première correspondance entre la première intercession ou médiation (dans l'ordre de la procession) la Réalité muhammadienne, nommée le Calame suprême, la première Intelligence, l'Intelligence coranique et (dans l'ordre de la conversion) la personne du sceau des prophètes, Muḥammad.

Une deuxième correspondance existe entre l'Âme universelle, nommée la Table préservée, la mère du Livre, l'Intelligence du *furqān* (dans l'ordre de la procession) d'une part et, de l'autre, les deux personnes qui sont la médiation dans l'ordre de la conversion, Jésus fils de Marie et ʿAlī ibn Abī Ṭālib. Si ces deux personnes sont au rang d'intercesseurs, « c'est qu'on a même disputé si elles ne possédaient pas la divinité, et cela parce que chacune d'elles se caractérise par l'unité, le dépouillement et la *walāya* »[90]. Si Moïse est le

88. *Tafsīr*, vol. 4, p. 122-123.
89. *Tafsīr*, vol. 4, p. 124.
90. *Tafsīr*, vol. 4, p. 128.

prophète qui est le témoin par excellence de la mort volontaire à soi-même et, par conséquent, de la délivrance que l'âme connaît lorsque son corps est détruit, Jésus est le témoin de la résurrection, de la vie éternelle et de l'intercession. Dans un écrit où il condense les principaux enseignements du '*irfān*, Mullā Ṣadrā cite, dans le cours de son examen de la résurrection corporelle, ces paroles de Jésus, adressées aux Apôtres :

> Lorsque je me serai séparé de ce corps, alors je demeurerai dans les airs, à la *droite du Trône*, entre les deux mains de mon Père, de votre Père, et *j'intercéderai pour vous*. Allez donc vers les rois, aux extrémités [du monde] et convoquez-les à Dieu ! Ne les craignez pas, car je serai avec vous où que vous alliez, avec pour vous l'aide et l'assistance[91].

Une troisième correspondance existe, entre les Intelligences universelles et les Âmes universelles procédant de la première Intelligence et de la première Âme (dans l'ordre de la procession) et les formes corporelles des prophètes et des Imâms (dans l'ordre de la conversion). Après ces trois grands degrés médians et médiateurs, vient le quatrième rang, celui des sages et savants qui « acquièrent les lumières de leur connaissance du tabernacle de la prophétie et de la *walāya* », et nous savons qu'ils correspondent au monde supérieur des astres fixes[92].

Ce modèle permet de comprendre le pouvoir spirituel exercé, en égalité de nature et selon une différence de degré par le Prophète, Jésus et l'Imām :

> Le statut de la médiation seconde dans l'illumination et l'expansion de la lumière est semblable au statut de la médiation première, sans autre différentiation entre elles que la puissance et la faiblesse, bien qu'elles soient unifiées dans la quiddité, de même que le statut de la première médiation est semblable au statut de la source réelle de lumière, sans autre différentiation entre elles que ce fait que l'une est principe et l'autre consécutive[93].

L'être divin ne fait qu'un avec ses deux intercesseurs, et ceux-ci en diffèrent par degré et non par nature, à la manière dont le rayon ne diffère pas du soleil par nature, mais seulement par la perspective et le miroir où il se projette.

Le pouvoir temporel a la même structure que le pouvoir divin. Le pouvoir royal s'exerce par la médiation de ses ministres. Lorsque le roi ferme les yeux sur la faute commise par les fonctionnaires d'un ministre, ce n'est pas directement, par une correspondance immédiate avec lui, mais parce

---

91. *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya*, 2e partie, 1er *maẓhar*, p. 88. Les paroles de Jésus ici rapportées nous rappellent Mc 16, 19, sinon que Jésus n'est pas assis à la droite de Dieu, mais à la droite du Trône.
92. *Tafsīr*, vol. 4, p. 124-125.
93. *Tafsīr*, vol. 4, p. 126.

que ces fonctionnaires sont en relation avec le ministre, qui est en relation avec le roi. Si cette médiation était supprimée, la grâce cesserait de leur être accordée[94]. La théorie du pouvoir politique est une réflexion, ici-bas, de la doctrine théologique des médiations entre la source de l'être et ses expressions.

L'essentiel, nous l'avons appris précédemment, est le sens eschatologique de l'intercession. Nous avons vu en quel sens Dieu accorde à certains (Muḥammad, ʿAlī, Jésus, les autres Envoyés, les Imāms) d'être ses intercesseurs, c'est-à-dire des médiations entre Lui et les autres hommes. Nous avons vu qu'après ces élus de Dieu, venaient les philosophes (*ḥukamāʾ*) et les savants (*ʿulamāʾ*). Comment Mullā Ṣadrā les caractérise-t-il ? Ils possèdent la connaissance qui procède de manière anagogique, depuis les possibles jusqu'au Réel divin, son unité, sa nécessité, sa science et sa puissance, ils possèdent une science théologique complète. Cette théologie spéculative, ils ne l'obtiennent pas par la seule voie de l'entendement, mais par la contemplation testimoniale (*mushāhada*). Ils se distinguent ainsi des *Falāsifa*, qui procèdent par l'acquisition de concepts et d'abstractions universelles.

Mullā Ṣadrā suppose ici connue la réhabilitation des Formes platoniciennes à laquelle il a consacré de longs développements[95]. La Forme platonicienne est l'archétype concret de l'espèce, ce que Sohravardī nomme le « Seigneur de l'espèce » et non pas un universel abstrait. Cet être concret peut ainsi devenir le pôle effectif d'une expérience de l'intelligible. La contemplation unitive de telles réalités effectives introduit le vrai savant dans les mondes supérieurs du *malakūt* et de *jabarūt*, tandis que le philosophe péripatéticien est incapable de témoigner de l'existence et de la nature de ces mondes et de la vie future :

> C'est pourquoi leur maître [Avicenne] reconnaît sa perplexité, quand il traite de la résurrection corporelle et il atteste que l'intellect n'a aucun moyen de parvenir à la comprendre, si ce n'est par le moyen de prouver le vrai que procure la prophétie qu'apporte notre seigneur et notre maître Muḥammad[96].

Nous sommes reconduits à « la signification profonde du fait que le Prophète reçoive la permission d'intercéder » et que « l'intercession lui soit réservée prioritairement »[97]. La délivrance (*najāt*) que les philosophes se proposent de procurer n'est possible, écrit Mullā Ṣadrā, que par la perfection de la faculté théorétique, perfection *qui est la vraie foi* (*īmān*). Or, on vient de le voir, cette perfection n'a lieu que grâce à l'effusion donatrice des vérités de la connaissance depuis la source de la prophétie, soit immédiatement,

94. *Tafsīr*, vol. 4, p. 126-127.
95. Voir *Asfār*, vol. 2, p. 53-69.
96. *Tafsīr*, vol. 4, p. 129.
97. *Tafsīr*, vol. 4, p. 130.

comme c'est le cas des Imāms, soit médiatement, dans le cas des '*ulamā'*, soit par la vertu des récits prophétiques et par la mise en image du vrai (*tamthīl*) pour ceux que Mullā Ṣadrā nomme le commun des musulmans.

Adoptant la représentation qu'Ibn 'Arabī propose du Prophète, Mullā Ṣadrā conclut son exégèse de l'intercession par le dévoilement du sens profond de l'activité émanatrice de Dieu. Dans la Réalité muhammadienne, la source de la connaissance ne fait qu'un avec la source de l'être. L'Homme parfait est ainsi placé au rang qui est celui de la divinité, rang que le commentaire a mis en valeur précédemment : « L'un des maîtres, parmi les vrais savants ('*urafā'*) a dit : l'Homme parfait, c'est lui la cause de la donation de l'existence au monde et de sa permanence, dans la préétérnité et dans la postéternité, dans ce bas-monde et dans l'autre monde[98] ». L'intercesseur par excellence est le lieu de manifestation du nom *al-qayyūm*, il est l'Homme parfait, puisque, citant Ibn 'Arabī, Mullā Ṣadrā l'identifie au Verbe « qui sépare et qui réunit »[99].

La théologie du Verbe s'inscrit dans l'élément de la distinction entre le plan de l'Essence divine et le plan de sa première manifestation en la divinité. Cette théologie du Verbe, dont l'origine se trouve dans des schèmes christologiques antérieurs à la théologie islamique, selon nous en des modèles théologiques chrétiens nestoriens, permet de penser le rapport entre l'éternité et la temporalité de l'effusion divine. Le Verbe est le médiateur, parce qu'il fait passer l'éternel dans le temporel. Situé à l'origine des choses, le Verbe prophétique contient toutes les formes de la science divine. Dans le temps, il est la cause finale du devenir, de ce que Mullā Ṣadrā nomme le mouvement essentiel de l'être. La motion de transformation et de perfectionnement va de la matière à l'intellect agent. Or, ce fruit qui naît de la semence originelle est aussi l'Esprit qui était là de toute éternité, « la première réalité à laquelle se soit attachée la puissance, de quelque nom qu'on la nomme selon diverses perspectives », et Mullā Ṣadrā de citer le ḥadīth prophétique fameux : « en premier ce que créa Dieu fut ma Lumière ». La Lumière prophétique est, aussi bien le Calame divin ou la Tablette conservée, ce qui témoigne de l'unité foncière, dans le Verbe ou Esprit, de Muḥammad et de 'Alī.

Nous ne pouvons ici développer toutes les implications de ces exégèses. Notons toutefois que la théologie du Verbe, liée étroitement à la doctrine du mouvement essentiel de l'existant, nous conduit à l'une des significations « dévoilées » par Mullā Ṣadrā lorsqu'il procède à l'exégèse du Trône divin : Les vrais croyants sont les vrais savants dont les âmes deviennent des intelligences en acte. Or, dit Mullā Ṣadrā, l'intellect en acte est l'existant réel, et

98. *Tafsīr*, vol. 4, p. 130.
99. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 50.

le Prophète est cause de l'existence réelle. Il est ainsi le principe des perfections de la vraie connaissance (*'irfān*), étant l'origine de l'effusion des deux perfections qui sont, selon le lexique d'Ibn 'Arabī, la plus sainte (*al-aqdas*) et la plus sanctifiée (*al-muqaddas*). La théologie du Verbe prophétique fonde ainsi l'unification, au terme du mouvement de perfection, du vrai savant et du Verbe, par conséquent celle du vrai savant et de la divinité[100].

Le Trône divin

Le verset énonce « *Son Trône s'étend sur les cieux et la terre* » et désigne le siège de Dieu par le terme « *kursī* ». Mullā Ṣadrā consacre le plus long du chapitre neuf de son commentaire aux significations du *kursī*, selon la compréhension littérale, l'interprétation allégorique et la méthode de « ceux qui sont fermes dans la science et la certitude »[101].

Les lectures littérales

Les littéralistes, volontiers anthropomorphistes, font du *kursī* « un corps immense qui s'étend spatialement sur les cieux et la terre ». Certains pensent que le *kursī* est le Trône (*'arsh*) lui-même, d'autres qu'ils diffèrent l'un de l'autre. Nouvelle divergence : il y a ceux qui disent que le *kursī* est un siège placé sous le Trône et au-dessus du septième ciel et il y a ceux qui pensent que la terre et le ciel sont sur le *kursī* tandis que le Trône est au-dessus du ciel[102]. Les traditions des Imāms nourrissent la compréhension littérale et anthropomorphique du siège divin, comme il se voit en deux ḥadīth-s rapportés par Ṭabarsī :

> Que sont les cieux et la terre auprès du *kursī* sinon quelque chose comme un anneau dans un désert, et qu'est le *kursī* auprès du Trône, si ce n'est un anneau dans un désert ?

100. *Tafsīr*, vol. 4, p. 131-136.

101. Mullā Ṣadrā critique les littéralistes parce qu'ils refusent tout sens spirituel, et non parce qu'ils acceptent le sens obvie des expressions telles que « le Trône » ou « la Balance ». Il critique les allégoristes parce qu'ils s'éloignent du sens littéral. Il définit la juste voie par le respect des significations premières et de la forme extérieure des réalités révélées, en évitant le double piège de l'incorporation (*tajsīm*) et de l'association (*tashbīh*) de choses sensibles aux attributs divins et de l'interprétation allégorique (*ta'wīl*). Voir *Tafsīr*, vol. 4, p. 150-152. Nous analysons ces points de doctrine, fréquemment exposés par Mullā Ṣadrā, dans notre étude « Exégèse et philosophie dans le commentaire coranique de Mullā Ṣadrā », à paraître dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth).

102. *Tafsīr*, vol. 4, p. 152-153. Mullā Ṣadrā emprunte à Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, Le Caire 1352/1973, éd. offset Téhéran, s.d., t. 7, p. 12. Il copie aussi Abū 'Alī b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī [Ṭabrisī], *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth 1969-1970, vol. 2, p. 362-363.

et :

> Les cieux, la terre et ce qu'il y a en eux font partie de ce qui fut créé à l'intérieur du *kursī* qui est porté par quatre anges avec la permission de Dieu : l'un des anges est sous la forme humaine qui est la plus noble des formes après Dieu ; c'est lui qui invoque Dieu et l'implore et qui quête l'intercession et la bénédiction des fils d'Adam ; le deuxième ange a la forme du taureau, c'est lui le seigneur des bêtes de troupeau, qui invoque Dieu, l'implore et quête l'intercession et la provende pour les bêtes de troupeau ; le troisième ange a la forme de l'aigle, c'est lui le seigneur des oiseaux, qui invoque Dieu, l'implore et quête l'intercession et la provende pour les oiseaux ; le quatrième ange a la forme du lion, c'est lui le seigneur des bêtes féroces, qui invoque Dieu, l'implore et quête l'intercession et la provende pour toutes les bêtes féroces. Il n'y a pas, en toutes ces formes, de forme plus belle que le taureau, aucune n'est plus fière qu'elle, de sorte que les Israélites l'ont adorée. Alors l'ange qui a la forme du taureau baissa la tête de honte devant Dieu, parce qu'ils avaient adoré une chose qui lui ressemblait et non Dieu, et de crainte que Dieu ne fasse descendre le châtiment à cause de cela[103].

Ces traditions, dit Mullā Ṣadrā, ont le statut des versets ambigus du Coran, l'intellect est incapable d'en comprendre la vraie signification, leur autorité et leur sens émanent de la source de vérité qui réside dans la *walāya* des Imāms, dans la parfaite connaissance du *tawḥīd* et dans la science complète ou *'irfān*. Elles n'entraînent donc pas la lecture littéraliste, mais au contraire une interprétation symbolique[104].

Ayant cité Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentant Ibn 'Abbās, qui aurait dit que le *kursī* est le Piédestal sur lequel reposent les deux pieds de Dieu, Mullā Ṣadrā approuve la critique que fait Rāzī, qui rejette la corporéité de Dieu. Il faut comprendre que le *kursī* est le support de l'Esprit suprême (*al-rūḥ al-a'ẓam*) ou d'un autre archange proche de Dieu[105]. « De même, dit-il, qu'il

---

103. Cette tradition est proche de la description des « quatre vivants » dans la vision du Char dans la prophétie d'Ézéchiel (Ez 1 10) et de la vision des « quatre vivants » qui se tiennent devant le Trône de Dieu dans l'Apocalypse de Jean (Ap 4 6-7). Elle est évoquée par Mullā Ṣadrā dans son commentaire du 1er ḥadīth présent dans le chapitre du Trône et du *kursī* du livre du *Tawḥīd* de Kulaynī, et les quatre anges sont interprétés dans les termes de la philosophie de Sohravardī, comme les « seigneurs des espèces » et les « seigneurs des icônes », situés dans le monde intelligible et le monde imaginal. Voir *Sharḥ Uṣūl min al-kāfī*, vol. III, p. 617-618. Voir aussi H. Corbin, *Temple et contemplation*, Paris 1980, p. 246-247 et G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1977, p. 55. On relèvera que l'intention de ce *ḥadīth* se précise dans la mention de l'idolâtrie du culte du veau d'or : Dieu est protégé de toute association à la forme corporelle, tandis que l'ange à forme de taureau la craint et baisse la tête de honte.

104. *Tafsīr*, vol. 4, p. 154.

105. En adoptant l'expression « L'Esprit suprême » pour désigner la première Intelligence qui englobe tous les degrés de l'existence, et que le *kursī* supporte, Mullā Ṣadrā suit le commentaire coranique attribué à Ibn 'Arabī, commentaire qu'il lui arrive de citer. Voir Ibn

faut professer la transcendance de l'Essence et des attributs divins eu égard au défaut que serait l'incorporation et l'acception de parties qui entraînerait la privation d'être, de même professer la transcendance de Son acte singulier s'impose, ainsi que celle des êtres qui demeurent proches de Lui [les anges][106] ». L'*Esprit suprême* est le premier médiateur entre le Principe, qui est au faîte de l'unité et de la simplicité, et le monde des âmes, puis le monde des corps. Il est un médiateur spirituel et non corporel, il ne se confond pas avec le pneuma vital, le corps subtil et vaporeux décrit par les savants en médecine, et il ne saurait donc avoir un piédestal corporel. L'expression « *Esprit suprême* », à cause du mot « esprit » (*rūḥ*, *pneuma*) conserve une ambiguïté, un sens corporel mêlé au sens incorporel, une confusion qu'il faut dissiper.

L'interprétation allégorique

La deuxième méthode de compréhension est l'interprétation allégorique. Toujours lisant Fakhr al-Dīn al-Rāzī[107], Mullā Ṣadrā rappelle que le Trône et le *kursī* ont été interprétés au sens de « l'immensité » de Dieu et de sa « grandeur souveraine ». Puis il cite les commentateurs mu'tazilites et ash'arites, il donne les noms de : al-Qaffāl, Abū l-Qāsim al-Zamakhsharī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Nīsābūrī, Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī[108]. Leur lecture est insatisfaisante, dit-il, parce qu'elle fait comme si les expressions littérales du Coran avaient pour seule fin de produire des images et des figures sans que ces expressions ne possèdent une vérité, une réalité effective. Mullā Ṣadrā soutient que, dans l'interprétation allégorique, la lettre coranique est réduite au résultat de deux opérations, *al-takhyīl*, « la mise en image » et *al-tamthīl* « la production d'une figure ». Le contenu de ces images ou figures étant un concept mental (l'immensité de Dieu), rien dans la réalité ne correspond à la forme que prend la figuration. Il n'y a plus ni Trône ni *kursī*. « C'est ouvrir la porte au domaine de la sophistique et à l'art de la diversion, et fermer la porte de la droite guidance[109] ». L'interprétation allégorique souffre de deux maux : elle éloigne de la foi en la vérité de la résurrection corporelle, du paradis et de l'enfer corporels, et elle est la porte ouverte à l'arbitraire.

'Arabī [*alias* Kāshānī], *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Beyrouth 1978, t. 1, p. 143 et P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī*, Paris 1980, p. 52-53.

106. *Tafsīr*, vol. 4, p. 155.

107. *Tafsīr*, vol. 4, p. 156-157. Il reproduit al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, t. 7, p. 12-13.

108. Voir G. Monnot, « Le verset du Trône », p. 135, et « Trône et royauté de Dieu dans l'islam », p. 421.

109. *Tafsīr*, vol. 4, p. 157-158. Mullā Ṣadrā semble s'en prendre directement à l'exégèse rationnelle de Rāzī, tout en adoptant les réserves de ce dernier envers la suppression pure et simple du sens littéral.

L'interprétation des Imāms et son dévoilement philosophique

Il reste que certaines traditions des Imāms offrent, elles aussi, un sens qui pourrait passer pour allégorique. Le *kursī* serait « la science » et le verset signifierait « Sa science s'étend sur les cieux et sur la terre »[110]. Le commentaire du verset du Trône ne nous en dit guère plus sur cette exégèse, mais nous trouvons, dans le commentaire de trois ḥadīth-s des Imāms, le sens de cette interprétation. Un ḥadīth du VI^e^ Imām, Ja'far al-Ṣādiq énonce au sujet du verset du Trône que « toute chose est dans le *kursī*, les cieux, la terre et toute chose sont dans le *kursī*[111] ». Il veut dire que toute chose est dans la science de Dieu. La science a trois degrés principaux. Le premier est identique à l'Essence, le deuxième est le décret divin (*qaḍā'*), l'Intelligence universelle, le Calame dans lequel toute chose existe d'une existence intelligible, le troisième est la détermination détaillée (*qadar*), la Table en laquelle toute chose existe d'une existence psychique détaillée. Le décret divin est l'ésotérique du Trône (*'arsh*) et la détermination détaillée est l'ésotérique du *kursī*. Le Trône serait donc l'Intelligence universelle, et le *kursī* serait l'Âme universelle.

Un autre ḥadīth du VI^e^ Imām, toujours portant sur le verset du Trône, est une réponse à la question : « [Faut-il lire] que les cieux et la terre s'étendent sur le *kursī* ou que le *kursī* s'étend sur les cieux et la terre ? » L'Imām répond : « Le *kursī* s'étend sur les cieux, la terre et le Trône, et toute chose s'étend sur le *kursī* ». Mullā Ṣadrā comprend que le Trône et le *kursī* sont intérieurs l'un à l'autre, car le *kursī* est dans le Trône en un mode d'être intelligible et totalisant, tandis que le Trône est dans le *kursī* sur le mode d'existence qui est celui de l'Âme universelle, en laquelle les existants sont sur un mode multiple et détaillé. L'ensemble des existants est en chacun des deux, dont l'interpénétration est celle du degré supérieur de l'Intelligence et du monde intelligible d'une part et du degré inférieur de l'Âme universelle[112].

Il ressort de ces exégèses que le Trône divin, telle une réalité unique qui se déploie à deux niveaux, est le siège de la science divine, qui elle-même se déploie, depuis l'Essence divine, en deux degrés, l'Intelligence universelle et l'Âme universelle.

Une autre interprétation, qui identifie le *kursī* au « pouvoir » (*sulṭān*) divin[113] prend tout naturellement place dans le système exégétique qu'adopte Mullā Ṣadrā. Un ḥadīth du VIII^e^ Imām, l'Imām Riḍā, énonce que

---

110. D'après les V^e^ et VI^e^ Imāms, dans Abū 'Alī al-Ḥasan al-Ṭabarsī (ou Ṭabrisī), *Majma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Beyrouth 1969-1970, vol. 2, p. 362, cité dans *Tafsīr*, vol. 4, p. 160.
111. Mullā Ṣadrā, *Ṣharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd*, *bāb al-'arsh wa l-kursī*, 3^e^ ḥadīth, p. 656-657.
112. Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd, bāb al-'arsh wa l-kursī*, 4^e^ ḥadīth, p. 658-659.
113. *Tafsīr*, vol. 4, p. 161.

« le Trône n'est pas Dieu même, le Trône est un nom pour désigner la Science et la Puissance et il contient tout[114] ». Mullā Ṣadrā comprend que le Trône comprend le décret et la détermination, le monde intelligible et le monde psychique et il ajoute : « Qu'il soit science ne contredit pas qu'il soit puissance [...] car, en raison de sa substance intelligible qui conserve les formes des réalités intelligibles, il est science, et en raison du fait qu'il est médiation (*waṣāta*) de l'effusion (*ifāḍa*) des formes intelligibles, depuis Dieu jusque sur les âmes réceptrices, il est Calame et, en raison de sa substance motrice des sphères et des cieux en un mouvement de désir, il est puissance ; en tant qu'il reçoit l'impression des sciences détaillées, il est Table[115] ». Le Trône divin est le support de la science, de la puissance et de la vie. Il est l'exotérique des attributs concentrés dans le nom *le Vivant le Mainteneur*, dont nous avons vu qu'il exprimait l'ensemble des propriétés de l'être, et qu'il était, sous le nom même de Dieu, la première médiation entre l'Essence et les degrés de l'effusion divine.

Nous verrons maintenant comment Mullā Ṣadrā adopte une correspondance entre le Trône et la réalité humaine. C'est cette correspondance qu'il choisit de mettre en valeur dans le commentaire du verset du Trône[116]. Il expose d'abord la règle exégétique unique qu'il adopte, règle qui ne lui est nullement propre, puisque nous la trouvons formulée sous des formes presque identiques par tous les philosophes imamites : Dieu n'a rien créé dans le monde de la forme extérieure sans qu'elle n'ait des correspondants dans le monde de la signification cachée, dans le monde intelligible et dans celui des noms divins. Le monde sensible est celui des réceptacles corporels (*qawālib*), le monde de l'Âme est celui des images (*muthul*), le monde intelligible est celui des manifestations (*maẓāhir*) des noms divins. La correspondance entre ces trois degrés de l'existant est celle du sens littéral, du sens caché et du sens réel des expressions coraniques, et c'est la relation entre le degré supérieur, la réalité (*ḥaqīqa*), le degré médian qui est l'image de cette réalité (*mithāl*), et le degré inférieur, l'enveloppe ou réceptacle corporel (*qālib*)[117].

---

114. Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd, bāb al-'arsh wa l-kursī*, 2e ḥadīth, p. 648. Mohammad Ali Amir-Moezzi prend appui sur ce ḥadīth, entre autres traditions, pour démontrer que le Trône est « la science initiatique », qui est « la doctrine imamite ». Nous renvoyons à ses analyses, dans *La Religion discrète*, p. 113-115. Voir aussi *Id.*, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 1992, p. 79 *sq*.
115. Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd, bāb al-'arsh wa l-kursī*, p. 649.
116. *Tafsīr*, vol. 4, p. 166-167.
117. Telle est la structure fondamentale. Il arrive qu'elle se complique et se démultiplie. Voir Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 143-144. Les *qawālib* ou enveloppes corporelles sont comparables aux *qelipot*, cosses ou coquilles, dans la kabbale d'Isaac Louria. Voir G. Scholem,

Selon cette règle exégétique, il n'y a rien dans le monde divin qui ne possède une image dans l'homme. L'enveloppe extérieure de l'homme, son corps, possède un organe qui est un correspondant du Trône (*'arsh*), et c'est l'organe du cœur. Son intériorité spirituelle (*bāṭin*) est l'âme (l'esprit psychique), l'intériorité de son intériorité, sa réalité effective, est l'âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭiqa*).

De même, dans le corps, le *kursī* est la poitrine de l'homme, dans l'intériorité spirituelle, c'est son pneuma naturel, principe de vie de l'âme animale, « qui s'étend sur les cieux des sept facultés naturelles, nutrition, croissance, procréation, attraction, rétention, digestion et répulsion ». Sur ce *kursī* psychique reposent les deux pieds de la faculté de perception et de la faculté de mouvement, de même que le *kursī* cosmique est le lieu où se posent les deux pieds de la Véridicité et de la Toute-puissance[118]. Le degré le plus élevé du *kursī*, sa réalité, est l'âme animale, principe de la vie animale.

Il est patent que l'exégèse du Trône et du *kursī* emprunte ses trois degrés à la psychologie des *Falāsifa*, repensée par Mullā Ṣadrā. L'âme rationnelle correspond en l'homme à l'Intelligence universelle, et sa perfection est l'union avec l'Intellect agent, qui est, non la dixième Intelligence, mais la première Intelligence en laquelle toute intelligence est présente, la science divine.

Ces correspondances sont au principe d'une intériorisation du motif du Trône et du *kursī*. Comme l'écrit Mullā Ṣadrā « La merveille des merveilles, et ce n'est pourtant pas étrange, c'est que le Trône, malgré sa grandeur et sa relation avec le Miséricordieux, relation qui consiste en ce qu'il est son siège, est comme un anneau jeté dans un désert entre le ciel et la terre, eu égard au cœur du serviteur fidèle. Il est rapporté dans la tradition seigneuriale [*ḥadīth qudsī*] que « ne Me contiennent ni ma terre ni mon ciel, mais Me contient le cœur de mon serviteur fidèle » et Abū Yazīd al-Basṭāmī a dit : « Si le Trône et ce qu'il contient était cent millions de fois en l'un des recoins du cœur du *'ārif*, il n'en aurait aucune sensation »[119] »

Comment la réalité cosmique du Trône et sa réalité humaine correspondent-elles ? Répondre à cette question, c'est approcher de la signification anthropologique du verset du Trône.

L'idée directrice de Mullā Ṣadrā est nourrie des correspondances que lui transmettent les exégètes imamites antérieurs qui, tel Ṣayyed Ḥaydar Āmolī, ont constitué toute une science spirituelle du Livre sur les bases fournies par leur lecture d'Ibn 'Arabī[120]. Son exégèse du Trône est guidée par

---

Sabbataï Tsevi. Le messie mystique, trad. fr. Marie-José Jolivet et Alexis Nouss, Lagrasse 1983, p. 55-58.

118. *Tafsīr*, vol. 4, p. 167. Voir *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 145.

119. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 146.

120. Voir H. Corbin, *En Islam iranien*, t. III, Livre IV, *Shî'isme et soufisme*, chapitre premier, « Haydar Âmolî, théologien shî'ite du soufisme », p. 149-213.

cette idée directrice, selon laquelle la destination de l'homme, la réalisation de la perfection intellective est la pleine assomption de ce qu'il nomme *al-'irfān*. Il est fidèle, sans aucun doute, aux enseignements des Imāms, et il conçoit la science dont le Trône est la forme apparente sous les traits de ce que Mohammad Ali Amir-Moezzi nomme « la science initiatique ». Le Trône désigne donc bien « l'archétype ou la contrepartie céleste de la Cause (*amr*) des imams, Cause intimement liée [...] à l'Imām dans son acception ontologique »[121]. Il reste qu'à la science initiatique vient s'ajouter, chez notre philosophe, tout un ensemble de considérations empruntées à deux sources quelque peu étrangères à cette science initiatique. D'une part la typologie du macrocosme céleste et du microcosme humain, considéré comme un autre macrocosme, un monde immense structuré comme l'univers et même plus grand que celui-ci, puisqu'il est analogue au monde divin supérieur. Cette typologie, expressément empruntée aux « soufis », autrement dit aux disciples d'Ibn 'Arabī, entre en composition avec une autre typologie : celle de la conception *ishrāqī* de l'intelligence, de l'âme et de la nature, nourrie d'autres apports non moins importants, qui eux sont tirés de la méditation de la *Théologie* dite d'Aristote. C'est dire la complexité de ce que Mullā Ṣadrā désigne sous le nom du *'irfān*[122].

Le fait que l'Homme parfait soit le macrocosme (*al-'ālam al-kabīr*) ésotérique, au sens qu'indique la parole de Abū Yāzid al-Basṭāmī, s'explicite de la façon suivante :

Les mondes divins sont deux, le monde intelligible désigné par le mot Calame, monde du décret divin, monde du *jabarūt*, monde du Livre intelligible, la mère du Livre, dont le Trône (*al-'arsh*) est le siège ; le monde de l'âme céleste désignée par la Table préservée (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), la place de la détermination divine, monde du *malakūt,* dont le *kursī* est le siège. Ce dernier se subdivise en deux parties, le *malakūt* supérieur et le *malakūt* inférieur, le monde de l'imagination universelle, le *Livre de l'effacement et de l'établissement*.

---

121. M. A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, p. 114. Mullā Ṣadrā use, de façon significative, et de manière équivalente, des termes *al-dīn*, *al-diyāna*, *al-'irfān*. Il s'agit bien de la « religion intérieure », de la connaissance mystérieuse, transmise par des voies extraordinaires, dont les Imāms sont dépositaires. Voir *Id. La religion discrète*, « Considérations sur l'expression *Dīn 'Ali* », p. 19-47.

122. La preuve nous en est apportée par le vaste commentaire du 1er ḥadīth du chapitre « sur le Trône et le kursī » de Kulaynī. Dans son exégèse des « porteurs du Trône », Mullā Ṣadrā identifie les quatre anges de la connaissance aux lumières « victoriales », les quatre anges de la pratique aux lumières « régentes », selon le lexique de Sohravardī, puis il adopte expressément les enseignements de la *Théologie* dite d'Aristote avant de revenir au lexique et aux thèses de Sohravardī pour comprendre les quatre couleurs (rouge, vert, jaune et blanc) qui colorent les quatre lumières dont le Trône fut créé. Voir *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. III, *Kitāb al-Tawḥīd*, *bāb al-'arsh wa l-kursī*, p. 613-644.

Cette structure rend compte de la façon dont Dieu écrit et détermine l'ensemble de sa création sur le livre du monde. Elle est la structure de la souveraineté divine. Cette structure a son correspondant dans l'Homme parfait, dont l'intellect est le livre intelligible correspondant à la mère du Livre ; l'âme est la Table préservée, le pneuma psychique, tandis que la faculté de l'âme liée à l'activité corporelle et sise dans le cerveau correspond au Livre de l'effacement et de l'établissement[123].

Le Trône est le lieu d'apparition du Seigneur (*maẓhar al-rabb*), tandis que le temple de la Ka'ba est le lieu de sa résidence (*ma'lam*). « Dieu convoque les hommes vers son lieu d'apparition par leurs cœurs et vers son lieu de résidence par leurs corps[124] ». Le temple est le pôle du pèlerinage corporel, le Trône est celui du pèlerinage spirituel. D'une part le rituel, d'autre part le perfectionnement de la connaissance. Le Trône est le cœur du savant et le *kursī* est sa poitrine, comme nous l'avons vu. Et l'on entend par *cœur spirituel* (*al-qalb al-ma'nawī*) le rang qu'occupe l'âme régente douée de la perception des réalités universelles, tandis que l'organe physique du cœur est son lieu de manifestation. De la même manière, la *poitrine spirituelle* (*al-ṣadr al-ma'nawī*) occupe le rang de l'âme animale douée de la perception des réalités particulières, tandis que la poitrine corporelle est son lieu de manifestation. Nous sommes ainsi reconduits à la hiérarchie des facultés de l'âme, et à la régence de l'âme humaine rationnelle.

L'assise (*istiwā'*) de l'âme humaine sur son « Trône », sur son cœur, est le gouvernement (*tadbīr*) de l'ensemble de ses facultés et de ses organes[125]. Elle correspond à l'assise du Miséricordieux sur son Trône, d'où il gouverne le monde par la providence et la miséricorde. Cette première correspondance se redouble d'une autre, celle de l'âme animale douée de sensation, qui procède à l'ensemble des processus physiologiques sanguins qui prennent naissance dans l'organe du foie, et de l'activité motrice du *kursī*, qui anime les cieux et la vie de l'organisme céleste[126]. Ce modèle est conforme à ce que Mullā Ṣadrā expose dans plusieurs exégèses coraniques.

Dans son commentaire du verset de la Lumière, il montre de façon détaillée comment le *kursī*, dont le correspondant est la poitrine de l'homme, possède trois degrés, un degré corporel sensible, l'organe du foie, siège du

123. Mullā Ṣadrā, *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya*, première partie, 5e *maẓhar* « sur la science divine », p. 49-52. Ces degrés de la science divine, dont les corrélats se trouvent en l'Homme parfait, sont ceux qu'analyse Mullā Ṣadrā dans le chapitre sept du commentaire du verset du Trône, sur « *Il sait ce qui est dans leurs mains et ce qui est derrière eux* », *Tafsīr*, vol. 4, p. 141-143 (voir *supra*, p. 286).

124. Mullā Ṣadrā, *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya*, première partie, 8e *maẓhar*, « sur l'origine et le retour, la procession et la conversion », p. 79.

125. Ceci rejoint certains enseignements d'Ibn 'Arabī dans *Fuṣūṣ al-ḥikam*, sur le verbe de Shu'ayb, et sur le verbe de Muḥammad.

126. *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya*, *Ibid.*, p. 79.

pneuma naturel, un deuxième degré, le pneuma naturel lui-même, et un troisième degré, l'âme animale. Le Trône (*'arsh*) possède aussi trois degrés correspondants à ceux du *kursī* : l'organe du cœur, le pneuma animal qui naît dans le cœur physique, l'âme pensante rationnelle. Trône et *kursī* sont mis en correspondance avec les trois degrés de l'esprit (*rūḥ*) : le corps subtil et chaud, vaisseau de l'âme animale, le pneuma psychique dont le lieu de naissance est le cerveau, enfin l'intellect acquis[127].

De la même façon, dans son commentaire du quatrième verset de la sourate *al-sajda*, *La prosternation*, Mullā Ṣadrā interprète l'assise de Dieu sur son Trône selon l'image qui s'en trouve dans l'homme : « L'image du Trône dans le microcosme humain, c'est son cœur. Car c'est lui qui est le lieu où l'esprit s'assied selon le califat divin[128] ». La réalité, dit-il, de cette « assise » n'est pas comparable à celle d'un corps sur un autre corps. C'est l'épiphanie de l'esprit. Elle se produit par l'entremise des facultés pratiques de l'homme, qui n'effectue aucun acte sans que les vestiges ou traces, se manifestant depuis l'esprit, n'en restent dans le cœur. Ayant montré comment l'âme humaine renferme, comme en une image, l'ensemble des propriétés de l'Un divin et du Tout (l'Intelligence universelle), il dit :

> Si tu examines avec assiduité la propriété singulière de ton califat de Dieu, alors tu connaîtras ton âme et tu connaîtras ton Seigneur, et cela [parce] que Dieu, lorsqu'Il voulut créer ta personne dans une semence déposée dans la matrice, utilisa ton esprit, par son califat, pour qu'il exerce son gouvernement dans la semence, et c'est lui la graine de l'arbre de ton monde et de ton corps, de même que la matière première universelle absolue est la graine de l'arbre corporel, dont la racine est stable et les embranchements sont dans le ciel[129].

Cette interprétation de l'assise de l'âme rationnelle sur le Trône du cœur nous reconduit au vaste commentaire des dits des Imāms que nous avons déjà sollicité. En effet, dans le commentaire du deuxième ḥadīth du chapitre consacré au Trône et au *kursī*, Mullā Ṣadrā interprète un passage de la parole du VIII[e] Imām qui énonce que ceux qui portent le Trône de Dieu sont les porteurs de sa science[130].

---

127. *Tafsīr āyat al-nūr*, dans *Tafsīr*, vol. 4, p. 368-370. *Le Verset de la Lumière*, p. 39-42. Mullā Ṣadrā y étudie la correspondance suivante : la *niche* est la poitrine, le *verre* est le cœur, la *lampe* est l'esprit. La niche dont le verset de la Lumière nous parle est donc l'homologue du *kursī*, tandis que le verre, homologué déjà au prophète Muḥammad, est le cœur, et correspond donc au Trône.
128. *Tafsīr*, vol. 6, p. 35.
129. *Tafsīr*, vol. 6, p. 38-39.
130. *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī* , *Kitāb al-Tawḥīd*, *bāb al-'arsh wa l-kursī*, p. 648-650.

Il rappelle, une fois encore, que la réalité du Trône est la forme du décret divin, qu'elle est la science et la puissance de Dieu. Le Trône contient l'ensemble des attributs par lesquels Dieu procède à l'effusion des formes intelligibles sur les âmes réceptrices (il est Calame), il est la puissance de Dieu parce qu'il meut les sphères et les cieux, il reçoit l'impression dont il est la source d'émanation, et il est donc aussi la Table. Il est le Trône porteur, en ce qu'il est le support de la science, de la puissance et de la vie. Ceux qui le portent sont « les savants, qui connaissent Dieu et ce que contient son décret », ce sont donc les savants authentiques qui réalisent en eux la parfaite intellection du monde intelligible et de l'ensemble des attributs divins contenus dans le Trône réel, qui est le symbole de Dieu.

Les « porteurs du Trône » sont ceux qui procèdent complètement au mouvement essentiel de l'âme humaine et du microcosme humain. Les trois grandes facultés de l'homme, correspondant aux trois degrés de l'esprit, du cœur et de la poitrine, sont l'intellect théorétique, l'intellect pratique et la faculté de la vie animale. Cette dernière, la plus basse, dirige les mouvements vitaux et cette vie animale correspond à la régence des anges greffiers selon le Coran (« des [anges] nobles qui écrivent/ ils savent ce que vous faites » 82, 12). L'ensemble des opérations de la vie s'inscrit ainsi sur la Table de l'âme, et demeure pour la vie future. La faculté médiane est l'intellect pratique, qui guide la vie humaine de façon que les traces qui en demeurent et qui déterminent le destin dans la vie future soient conformes à la Loi divine. La faculté supérieure, l'intellect théorétique correspond au degré supérieur du monde angélique, les « anges rapprochés », « ceux qui portent le Trône » (Coran 40, 7). Ce sont les Intelligences immatérielles et agentes. La vie théorétique s'accomplit dans l'union et l'unification avec l'intelligence agente, dans le fait de devenir un « porteur du Trône ». Cette perfection intellective n'est pas réductible à la connaissance seule, mais elle enveloppe aussi toutes les pratiques spirituelles de l'obéissance (*'ibāda*), de la pureté (*ṭahāra*), de l'ascèse (*tajrīd*), du rapprochement avec Dieu (*taqarrub ilä Allāh*), de la récitation des noms divins (*dhikr*), du ravissement (*wajd*), de la prière (*ṣalāt*), de la circumambulation (*ṭawāf*) et les autres pratiques de l'âme et du corps. C'est à ces conditions que l'homme devient semblable aux anges élevés, car la circumambulation autour du temple de la Ka'ba a pour sens spirituel, comme nous l'avons vu déjà, celle que le savant effectue autour de la maison de Dieu qui est son cœur et son esprit suprême. L'Esprit suprême, l'Intelligence divine est intériorisée dans le cœur spirituel du savant. La liturgie angélique autour de la maison céleste de Dieu, son Trône, a pour image le rituel du pèlerinage au temple de la Ka'ba, et pour autre image, pour imitation (*ḥikāya*) le pèlerinage du savant qui est aussi le pèlerinage du croyant.

Conclusion

Le commentaire du verset de Trône expose sur un mode exégétique les doctrines théologiques et philosophiques que Mullā Ṣadrā a produites, sur un mode démonstratif, dans d'autres ouvrages. Il entend faire la preuve de la congruence entre le sens caché du verset et la vérité de l'intellect, conforme à la réalité de la science divine, de la première Intelligence, de l'ordre universel connu et voulu par Dieu. En ce sens, il est un commentaire rationnel, un *tafsīr 'aqlī*, tout en étant fidèle à ce que l'on pourrait nommer une *littéralité spirituelle*. C'est que le mode d'exercice de l'intellect et de l'exégèse diffère ici du rationalisme des théologiens ash'arites ou mu'tazilites et de celui des théologiens imamites dont la domination s'installe de plus en plus au temps des Safavides. Résolument orienté dans la direction que lui indiquent Ibn 'Arabī, la *Théologie* dite d'Aristote, Sohravardī ou l'étude d'Avicenne, le commentaire de Mullā Ṣadrā a pour but la défense et l'illustration de la philosophie complète, intégrale qu'il entend pratiquer, comme d'un antidote à l'alliance de la théologie rationnelle et du juridisme des *fuqahā'*. Le commentaire du verset du Trône dessine les traits du véritable savant en choses divines, qui est le solitaire amant de Dieu. Il est une pièce maîtresse dans le dispositif de contre-attaque mené par les *'urafā'* contre l'envahissante religion officielle du commun des *'ulamā'*.

Cette activité comprend la connaissance des traditions imamites. En rédigeant un aussi vaste commentaire, dont nous n'avons étudié ici que quelques énoncés, Mullā Ṣadrā prépare son lecteur à la réception du commentaire des traditions imamites recueillies par Kulaynī. Tout ensemble, le commentaire coranique et le commentaire des dits des Imāms ont une seule et même finalité : persuader le lecteur, un fidèle qui se voue au « voyage vers Dieu », qu'il trouvera dans la synthèse de la vraie philosophie et de la véritable source de la révélation l'enseignement qui lui est nécessaire. Le commentaire du verset du Trône nous paraît illustrer le rôle des philosophes imamites, au XVII^e^ siècle en Iran, pour disputer le pouvoir d'enseigner le vrai, pour décider du vrai, en démontrant l'inanité de ce qu'enseignent « ceux qui s'attachent à ce bas-monde », les « obscurantistes », comme les nomme souvent Mullā Ṣadrā, autrement dit les tenants d'une religion étroitement limitée à ses fonctions de gestion du monde d'en bas, sans souci de la réalisation personnelle de la foi. Il illustre aussi la volonté de faire vivre et triompher, entre le savoir juridique et la connaissance de la « science initiatique » des Imāms, un troisième terme, qui n'est ni étroitement rationaliste, ni simplement littéraliste, et qui est la philosophie.

Ouvrages cités

M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 1992.

M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shî'ite*, Paris 2006.

M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011.

R. Arnaldez, *Fakhr al-Dîn al-Râzî commentateur du Coran et philosophe*, Paris 2002.

S. Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris 2010.

C. Bonmariage, *Le Réel et les réalités. Mullâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, Paris 2007.

M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi,* Paris 1992.

Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque, 2e éd., Paris 1995.

H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1972.

H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e éd., Paris 1976.

H. Corbin, *Temple et contemplation*, Paris 1980.

H. Corbin, *Face de Dieu face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris 1983.

H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement.* Résumé des Conférences à l'École pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses) 1955-1979, Téhéran 1993.

C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vol., Turin 2005.

A. Ḥ. al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-asnā fī asmā' Allāh al-ḥusnā*, éd. F. A. Shedadi, Beyrouth 1971.

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988.

Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. Abū l-'Alā 'Afīfī, Le Caire 1365/1946.

Ibn 'Arabī [pseudo], *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Beyrouth 1978.

Abū 'Alī Ibn Sīnā, *Al-Shifā, Al-Ilāhiyyāt*, éd. G. C. Anawati *et al.*, Le Caire 1960.

Ch. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, 2002.

Ch. Jambet, *Mort et résurrection en islam. L'Au-delà selon Mullā Ṣadrā*, Paris 2008.

Ch. Jambet, « L'essence de Dieu est toute chose » : identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, S. Hopkins (dir.), *Le Shī'isme imamite quarante ans après. Hommage* à *Etan Kohlberg*, Turnhout 2009, p. 269-292.

Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris 2011.

J. Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris 1996.

P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī*, Paris 1980.

L. Massignon, *Écrits mémorables*, Paris 2009.

G. Monnot, « Le verset du Trône », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 15 (1982), p. 119-144.

G. Monnot, « Trône et royauté de Dieu dans l'islam », M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2011, p. 411-423.

J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton 1981.

Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Georges Leroux, Paris 1990.

Sa'īd Qummī (al-Qāḍī), *Sharḥ al-Arba'īn*, éd. Najafquli Habibi, Téhéran 1379 h.

Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, 30 vol., Le Caire 1352/1973, réimpr. Téhéran s.d.

G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Paris 1977.

G. Scholem, *Sabbataï Tsevi le messie mystique 1626-1676*, trad. de l'anglais M.-J. Jolivet et A. Nouss, Lagrasse 1983.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Al-Ḥikmat al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*, 9 vol., Qom s.d.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, éd. Muḥammad Khājavī, 7 vol., Qom 1361 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Majmū'eh-e Rasā'el-e falsafī*, éd. Ḥāmid Nājī Iṣfāhānī, Téhéran 1375 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-'ulūm al-kamāliyya*, éd. Muḥammad Khāmene'ī, Téhéran 1378 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Al-Mabda' wa l-ma'ād*, éd Muḥammad Khāmene'ī, 2 vol., Téhéran 1381 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Al-Ta'liqāt 'alä l-Ilāhiyyāt min al-Shifā'*, éd. Najafqulī Ḥabībī, 2 vol., Téhéran 1382 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd Muḥammad Khāmene'ī, 4 vol., Téhéran 1384-1385 h.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. Najafqulī Ḥabībī, 2 vol., Téhéran 1386 h.

Shīrāzī [Ṣadr al-Dīn Muḥammad] Mullā Ṣadrā, *Le Verset de la Lumière. Commentaire*. Texte arabe édité par Muḥammad Khājavī. Traduction française, introduction et notes par Christian Jambet, Paris 2009.

Shihāb al-Dīn Yaḥyā Sohravardī, *Le Livre de la sagesse orientale*. Commentaires de Qoṭboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī. Trad. et notes Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet, 2e éd., Paris 2003.

Shihāb al-Dīn Yaḥyā Sohravardī, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, édition lithographiée, Téhéran 1315 h. [contenant les Gloses de Mullā Sadrā].

Abū 'Alī al-Ḥasan al-Ṭabarsī [Ṭabrisī], *Majma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, 10 vol. en 5 tomes, Beyrouth 1969-1970.

AL-RISĀLA AL-JĀMIʿA AND ITS JUDEO-ARABIC MANUSCRIPT[1]

Ehud Krinis

Ben-Gurion University of the Negev

Among the great treasures of the Firkovich Manuscript Collections in the Russian National Library in St. Petersburg, are fragments of Judeo-Arabic transliteration into Hebrew letters of two treatises originating in the unique and highly influential Shīʿī-Ismāʿīlī circle known as Ikhwān al-ṣafāʾ.[2] These two treatises are *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr* (*The Epistle on the Quiddity of Magic*), which is the last in a series of epistles known as the *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ wa-khullān al-wafāʾ* (*The Epistles of the Brethren of Purity*

---

1. The research for this article would not have been possible without a generous grant from the Memorial Foundation for Jewish Culture, to whom I am very grateful. I would also like to thank the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew manuscripts at the National Library in Jerusalem for their service and assistance in looking at the microfilms pertaining to this research. Special thanks are due to Dr. Ayala Eliyahu-Meir, manager of the cataloguing project of philosophy, theology, and logic fragments from the Genizah, for her referral to fragments that were located by the members of this project (and also by those of a prior project dealing with the identification of the Judeo-Arabic manuscripts in the Firkovich collections).

2. The issue of the collective identity of the Ikhwān al-ṣafāʾ was and remains a major subject of scholarly debate. While the members of the circle identify themselves explicitly as Shīʿa (see, esp., the opening of Epistle 48 of *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*, ed. Buṭrus Bustānī, Beirut 1957], 4, p. 146-148, their Shīʿī-Ismāʿīlī identity is never stated explicitly and only emerges from between the lines. The period of activity of the Ikhwān (a period that extended, according to the scholar Yves Marquet, over a large part of the first three quarters of the tenth century) is one marked by internal division within the Ismāʿīlī camp, such that the identification of the members of the circle as Ismāʿīlī is not a sufficiently precise one. Among the various opinions that have arisen among scholars regarding the specific Ismāʿīlī identity of the circle, the opinion that seems to me the most acceptable is that this was a distinct Ismāʿīlī circle which need not be linked to any other of the Ismāʿīlī associations and circles that were active at the same time. On this, see Y. Marquet, "Ikhwān al-ṣafāʾ," *The Encyclopedia of Islam*, 2 (hereafter cited as *EI* 2), 3, p. 1072-1073; S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿilism*, Jerusalem 1983, p. 95, 169, 175-176; F. Daftary, *The Ismāʿīlīs – Their History and Doctrines*, Cambridge 2007[2], p. 235-236.

and Loyal Friends),[3] and *al-Risāla al-jāmiʿa* (*The Comprehensive Epistle*), a longer epistle which is not counted among the corpus of the *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*, but which is presented as a complementary and elucidating treatise to the central corpus of epistles.[4] From a philological point of view, the Firkovich Collection's *al-Risāla al-jāmiʿa* manuscript is of greater importance than the *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr* manuscript.[5] Both of the Judeo-Arabic treatises

3. See : *Epistles of the Brethren of Purity : On Magic I – A Critical Edition and English Translation of Epistle 52a*, ed. and trans. G. De Callataÿ and B. Halflants, Oxford 2011. While preparing the critical edition and English translation of the Epistle for publication, De Callataÿ and Halflants found that according to the evidence of manuscripts at hand, Epistle 52 of the printed edition is divided into two distinct versions which they designate 52a or "the short version" (vol. 4, p. 283-312 of the Beirut Edition) and 52b or "the long version" (vol. 4, p. 312-463 of the Beirut Edition). The second and longer version of Epistle 52b is supported by the oldest known manuscript of *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*, MS Atif Efendi 1681 from 1182. See *Ibid*, p. XXII-XV, 5-10, 69-71. As indicated in the appendix of this article, the Judeo-Arabic fragments of *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr* in the Firkovich collections all fall between pages 328 and 449 of the Beirut edition. Therefore, it can be assumed that this Judeo-Arabic manuscript of *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr* should be categorized as belonging to "the long version" of Epistle 52b according to new taxonomy presented by De Callataÿ and Halflants in their above mentioned edition.
4. See : *Al-Risāla al-jāmiʿa*, ed. Jamīl Ṣalībā, Damascus 1949, 1951; *al-Risāla al-jāmiʿa*, ed. M. Ghālib, Beirut 1974. Some opinions in modern scholarship claim that these two treatises are inauthentic, meaning that were not written by the same authors as the rest of the epistles associated with Ikhwān al-ṣafāʾ. On the claim regarding lack of authenticity of the *Risāla fī māhiyyat al-siḥr* and the reasons for its rejection, see : C. Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-ṣafāʾ," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafāʾ and their Rasāʾil : An Introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 104, n. 7 ; G. De Callataÿ, *Ikhwān al-ṣafāʾ– A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford 2005, p. 16 ; G. De Callataÿ and B. Halflants, *On Magic I*, 3, p. 8-10. On the matter of the debate surrounding the lack of authenticity of the *al-Risāla al-jāmiʿa,* see : Abdul Latif Tibawi, "Ikhwn aṣ-ṣafā' and their Rasā'il – A Critical Review of a Century and a Half of Research," *The Islamic Quarterly* 5 (1955), p. 42-43. Compare this with Ian R. Netton who concludes in his *Muslim Neoplatonists – An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-ṣafāʾ)*, London 1982 : "The authorship of this [i.e. *al-Risāla al-jāmiʿa*] has been the subject of some dispute, and indeed, has been falsely attributed to al-Majrīṭī (died *c.* 1008) ; but in view of the similar vocabulary, phraseology, and other resemblances it is highly unlikely that its authorship differs from that of the *Rasāʾil*."
5. See the survey in the appendix as to the scope of the fragments of the two manuscripts and their sequence vis-à-vis the printed editions. The staff of the cataloguing project of the philosophy, theology, and logic fragments of the Genizah collection has in the meantime identified an additional several fragments written in Arabic letters from the *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ* : JTS ENA 4193.2-10 (from Epistle 24, Beirut ed., II, p. 403-409) ; T-S Ar. 43.276 (from Epistle 35, Beirut ed., III, p. 243) ; T-S Ar. 43.279 (from Epistle 19 and 21, Beirut ed., II, p. 94-95, 159-60, 172-3) ; T-S Ar. 40.80 (from Epistle 13, Beirut ed., I ,p. 426-428). For the inventory list of books from the Genizah (T-S Misc 36.148), including '*Mujallad min* (volume from) *Ikhwan al-safa*', see : N. Allony, *The Jewish Library in the Middle Ages – Book Lists from the Cairo Genizah*, ed. M. Frenkel and H. Ben-Shammai, with the participation of M. Sokolow, Jerusalem 2006, 346, l. 21 (Hebrew).

can be dated by their oriental script to the period of the thirteenth to fourteenth centuries. However, in the case of the *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr*, there is at least one full extant copy of the epistle in Arabic from an earlier period as well as several others from the same period, rendering the Firkovich manuscript relatively insignificant in the history of the epistle's composition.[6] This is not the case for *al-Risāla al-jāmiʿa*. The Judeo-Arabic of this manuscript almost certainly predates all of the Arabic manuscripts that were available to the editors of the print editions of the epistles, Jamīl Ṣalībā and Muṣṭafā Ghālib.[7]

One example of the significance of the Firkovich manuscript of *al-Risāla al-jāmiʿa* in the context at hand is in the names of the chapter headings. A large number of the chapter headings used by the Judeo-Arabic translator are not included in Ṣalībā's edition, while they were mostly included in Ghālib's edition.[8] This fact strengthens the credibility of the Ismāʿīlī manuscripts on

---

6. See the descriptions in Nader El-Bizri, "Prologue," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafāʾ and their Rasāʾil : An introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 21-22 ; I. K. Poonawala, "Why We Need an Arabic Critical Edition with an Annotated English Translation of the *Rasāʾil Ikhwān al-ṣafāʾ*," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafāʾ and their Rasāʾil : An introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 56-57. Poonawala surveys the publication history of the various editions of the *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*. In this context, it should be noted that the Firkovich manuscript of *al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr* is quite similar to the printed version of the epistle found in the 1957 Beirut edition of the *Rasāʾil*. In 2003, the Institute of Ismaili Studies launched a publication project of a full critical edition and English translation of *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ* 52 Epistles. This project has so far yielded (up to the middle of 2013) the publication of nine epistles (1-2, 5, 10-14, 22), and a partial publication of another epistle (52a).

7. The main work to date in the field of the compilation of al-*Risāla al-jāmiʿa* has been carried out by Jamīl Ṣalībā. His edition, which was published in two volumes in Damascus in 1949-1951, was based on five manuscripts, the earliest of which he dates to the fifteenth or sixteenth century (see the editor's introduction to I, p. 13-18, esp. p. 15-16 ; as well as : Tibawi, *Ikhwān aṣ-ṣafāʾ*, p. 42). Muṣṭafā Ghālib bases his edition, which was published in one volume in Beirut in 1974, on Ṣalībā's edition (whose full name he does not bother to mention, but only hints at with the letter "Ṣ"), along with the addition of two later manuscripts (nineteenth century and early twentieth century) from Ismāʿīlī sources in India (see the editor's introduction, p. 13-14). In the present state of affairs, and lacking a worthy critical edition of *al-Risāla al-jāmiʿa* (Ṣalībā's edition, which could be considered a critical edition according to the manuscripts available to the editor at the time, can no longer be considered as such in our period), I rely here on the partial and complementary works of both Ṣalībā and Ghālib.

8. In six places, the copyist of the Firkovitch MS listed chapter titles, which were not even mentioned in Ghālib's edition. See : II, 1193, 10v, l. 11-13 (*faṣl fī dhikr faḍīlat al-wuqūf ʿlā hadhā al-ʿilm wa-ṣiyānt al-ḥukmāʾ lahu*) in comparison to Ghālib, 365 (*faṣl*) ; II, 1193, 11r, l. 5 (*faṣl fī anna al-maʿqūlat kulluha ṣūra rūḥaniyya*) in comparison to Ghālib, 367 (*faṣl*) ; II, 1193, 23v, l. 1 (*faṣl*) in comparison to Ghālib, 288, l. 3 from below (*wa-man aqbala*) ; II, 55, 1r, l. 2-3 (*faṣl fī ṣawāb hadhā al-qaūl wa-muāfaqatuhu li-qaūl ahl al-[ ]*) in comparison to Ghālib, 345 (*faṣl*) ; II, 1060, 59v, l. 1-2 (*fī bayān anna al-maḥsūsāt kulluha mathālāt wa-dalāʾil ʿlā al-umūr*

which Ghālib based his edition, despite the late dating (nineteenth to twentieth century) of these manuscripts.[9] Additionally, the Judeo-Arabic manuscript from the Firkovich Collections preserves some curious additions and variant readings.[10] Therefore, any future critical edition of *al-Risāla al-jāmi'a* should take this manuscript into account as well.

My decision to focus in this article on *al-Risāla al-jāmi'a* and its Judeo-Arabic manuscript does not stem from only philological deliberations. Until now, this remarkable and highly insightful treatise has, to a large degree, failed to attract the interest of modern scholars. A striking example of the general tendency to marginalize *al-Risāla al-jāmi'a* in modern scholarship can be found in the new critical edition and English translation of Epistle 22 of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* – the longest and most famous of the fifty two

---

al-rūḥaniyya) in comparison to Ghālib, 380 (*faṣl*) ; II, 1060, 60v, l. 5-6 (*fī dhikr ujūd al-rūasā' fī'l-'ālamayn al-ṣaghīr wa'l-kabīr*) in comparison to Ghālib, 391 (*faṣl*).

9. The Ismā'īlī groups, particularly those with a rich literary heritage, were known (and some are still known) for their strict observance of a policy of concealment or non-revelation of their writings to outsiders. The Ismā'īlī literary heritage thus remained largely unpublished, and continued to be transmitted through transcription in manuscript form almost until today. The manuscripts attributed to Ismā'īlī groups are thus, for the most part, dated relatively late.

10. For curious additions see especially II, 1193, 5v, l. 11-14, lines which appear right at the end of the chapter (*faṣl fī 'illat kūn al-layl wa'l nahār*). See : Ghālib, 383, l. 5-6 ; Ṣalībā, II, 96, l. 8. Lines 11-14 of the manuscript seem to be a complete novelty in comparison to the printed editions. Unfortunately, the text in these lines (as seen in the microfilm) has been corrupted by creases crossing over the page. The opening of line 11 is readable : "*ka-qaūl al-sh[ā]'ir*" ("in accord with the saying of the poet"). From what follows in lines 12-14, one can comprehend that the the general atmosphere and imagery used by the quoted poet belongs to the world of classical Arabic wine poetry. A considerable part of the text in those lines is unreadable (at least in the microfilm format). The first half of line 12 reads : "*qum yā nadīm ilā al-mudām ?*" The second half is corrupted and the language seems defective at the end : "*mā tanam wa'l nawm 'indū wa'l-mamāt* (*sic*)." Line 13 is unreadable except 2-3 letters at the beginning. The first half of line 14 is readable to some extant while the rest is corrupted : "*wa-abjal ? min al-barīq barq lahu/ ma'a al-ḍiyā'* [...] *al-lammā ?*" (I would like to thank Dr. Uri Melammed for the assistance he provided me in my attampts to read those difficult lines). For alternative readings, see, e.g. : II, 1193, 5v, l. 2 : "*al-anbiyā' al-uẓmā'*" (*cf.* Ghālib, 356, l. 11 ; Ṣalībā, II, 2, l. 4 : "*al-tanziya wa'l-'aẓām*"). On the other hand, one should note the tendency of the Judeo-Arabic copyist to omit words and phrases, particularly in cases of the accumulation of expressions (a characteristic feature of the poetic writing style of the authors of the epistle). This tendency towards omission intensifies in a number of places, resulting in the more extensive and substantial omission of several lines or even several pages. See, e.g. : II, 1193, 11r, l. 3 ; *cf.* Ghālib, p. 365-366 (the omission of one and a half pages) ; 1193, II, 34v, l. 11 ; *cf.* Ghālib, p. 326–334 (the omission of nearly eight pages). It seems that such far-reaching omissions cannot be explained merely by the copyist's tendency to skip, and another explanation should be searched for.

epistles.[11] In the pioneering and comprehensive critical English translation of Epistle 22, published in 2009 as the opening volume in the series *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*, no mention is given to *al-Risāla al-jāmiʿa*.[12] By completely ignoring *al-Risāla al-jāmiʿa*, the editors of this volume failed to bring to the attention of the readers the one most valuable source for the over-all understanding of Epistle 22.[13] In what follows, I will make a case for the significance of *al-Risāla al-jāmiʿa* within the context of the Ikhwān al-ṣafā' circle, as well as within the Jewish context.[14]

---

11. *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jin : An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*, eds. and trans. L. E. Goodman and R. McGregor, Oxford 2009.
12. It is mentioned once in the foreword (p. xix) written by Nader El-Bizri, the general editor of the series.
13. The circle of Ikhwān al-ṣafā' was fundamentally an esoteric Shīʿī circle. Therefore, when *al-Risāla al-jāmiʿa* refers to the esoteric clues planted by the writers in the long allegorical tale in Epistle 22, best known under the title "The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn," the result is a thoroughly Shīʿī one. *Al-Risāla al-jāmiʿa* explicitly identifies the tale's domesticated animals, the cattle and beasts, put under the servitude (*taskhīr*) of mankind, with the "progeny of the prophecy and their followers among the believers" (*dhurriyyat al-nubuwwa wa-man ittabaʿahum min al-mūʾminīn*). In this context, one implication incorporated by the authors from the Shīʿī-Ismāʿīlī conception of cyclical history gains uppermost importance. The claim put forward by the wise jinni in the allegory tale of Epistle 22, which delays the liberation of the domesticated animals until the present cycle runs its course, is applied in *al-Risāla al-jāmiʿa* to the chosen group of Shīʿīs. This elite group must endure its fate as an oppressed and persecuted minority until the apocalyptic-messianic figure of the *Qāʾim* assisted by the mission (*daʿwa*) of the "Ikhwān al-ṣafā' wa-khullān al-wafā'," will lead an uprising that will bring about a new cycle in history. The authors use an esoteric method of double reading. On the exoteric level, the present historical cycle is refer to as the "cycle of the (present) astrological constellation" (*dawr al-qirān*), i. e., the age when the domesticated animals (representing the loyal Shīʿīs) must remain in bondage under the rule of their oppressors. On the esoteric level, the same phrase can be understood as "the cycle of the *Qurʾān*" (*dawr al-qurʾān*), referring to the age when the Muslim law, brought by the last prophet of the present historical sequence, is valid and binding (Epistle 22, II, p. 228, 233 [Beirut]; p. 80 [Goodman-McGregor] in comparison with *al-Risāla al-jāmiʿa*, p. 199-203 [Ghālib]; I, p. 437-447 [Ṣalībā]). This is not the place for further investigation for this as well as other fascinating interpretations regarding the esoteric layer of *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ* (see, in this context, the esoteric interpretation of Epistle 22 suggested in Sh. Pines, "Shīʿite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), p. 184-189). Suffice it to say that overlooking and disregarding *al-Risāla al-jāmiʿa* (as well as other useful Ismāʿīlī sources) allows the editors of the new critical edition of Epistle 22 to attach their own interpretations to this treatise, ones that are foreign to the original historical setting of the writers.
14. There are some indications that the long-lasting trend of the marginaliztion of *al-Risāla al-jāmiʿa* by scholars will not continue. The importance of *al-Risāla al-jāmiʿa* in the Muslim-Andlusian context is highlighted by Michael Ebstein in a new study devoted to the affinities between Ismāʿīlī literature and mystical Andlusian lore. See : M. Ebstein, Mysticism and Philosophy in al-Andalus : Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition, Leiden 2013. In my studies, here and elsewhere, I follow Pines's pioneering

Rasā'il ikhwān al-ṣafā' and *al-Risāla al-jāmi'a* are two major and mutually referential works of Arabic literature written by the same circle of authors. This circle was active during the tenth century, in all likelihood in the city of Baṣra. Its members, who remained anonymous, referred to themselves as Ikhwān al-ṣafā' wa-khullān al-wafā' (Brethren of Purity and Loyal Friends). Their two works which are discussed here crystallized along two axes. The first is the horizontal axis of universal content, involving the exposition of the sciences in a most inclusive and comprehensive manner.[15] The second is the vertical axis, intended for the authors' elitist and exclusive target audience, an order or mission (*da'wa*) with clearly hierarchical and esoteric characteristics. Accordingly, the intended readers of the works are the "brethren" who are gradually and secretly initiated into the order.[16]

The particular importance of *al-Risāla al-jāmi'a* emerges in this esoteric hierarchical context, as does the relationship between it and the corpus of fifty-two epistles in the *Rasā'il*. In terms of the structure and title of the work, this epistle is, as its name indicates, a "comprehensive epistle." In other words, it includes within it summaries of each of the other epistles in the mother corpus. From a different and more substantial perspective, this comprehensive epistle was essentially meant for reading and study only by the initiated members after completing the requisite reading in the other epistles.[17] For the authors, who saw themselves as responsible for the education of those entering the gates of the order of the Ikhwān al-ṣafā', *al-Risāla al-jāmi'a* is meant to be read at a later, more advanced stage in the process of the member's initiation into the mysteries of the order.[18] And, indeed, in its summary-like structure, *al-Risāla al-jāmi'a* makes no significant new contribution to the general scientific content, which is discussed at much greater length in the epistles themselves. Thus, we learn that the particular importance of this comprehensive epistle is found, not in the scientific body of the work, but in its divergences from it. Its writers were experts in the

---

contribution of pointing out the relevance of *al-Risāla al-jāmi'a* in its Jewish-Andalusian context. See esp. : Sh. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions," p. 171-172, 174-177, 229.

15. See, in this context : Baffioni, "The Scope," p. 101-122; G. De Callataÿ, "The Classification of Knowledge in the Rasā'il," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafā' and their Rasā'il : An Introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 58-82.
16. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, IV, p. 141, 165-175, 187-191, 263-269 ; *al-Risāla al-jāmi'a*, p. 78-79, 203, 365-366, 526 (Ghālib) ; I, p. 139-140, 446-447 ; II, p. 59-62, 370-371 (Ṣalībā). And also : Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān al- ṣafā'*, Lille – Dakar 1973, II, p. 157 ff. ; A. Hamdani, "Shades of Shī'ism in the Tracts of the Brethren of Purity," in *Traditions in Contact and Change*, ed. P. Slater and D. Wiebe, Waterloo 1983, 450-2.
17. On this, see : Y. Marquet, *La philosophie*, I, p. 16.
18. See the description of the relationship between the *Rasā'il* and *al-Risāla al-jāmi'a* in the table of contents (*fihrist*) that precedes the *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, I, p. 42-43, 46 ; as well as IV, p. 250 ; *al-Risāla al-jāmi'a*, p. 36-37, 65, 71 (Ghālib) ; I, p. 47-48, 108, 122-123 (Ṣalībā).

techniques of esoteric writing, such as the one known as *tabdīd al-'ilm* (the scattering of knowledge).[19] The encyclopedic structure of the work is particularly apt for this kind of esoteric writing : the writers seemingly innocently scatter the seeds of esoteric knowledge, a bit here and a bit there, only hinting at the unique theological orientation of their group – and all within the universal framework of the encyclopedic treatment of the various sciences. This picture is certainly valid for the corpus of fifty-two epistles. However, in *al-Risāla al-jāmi'a*, the act of "scattering knowledge" is more far-reaching, such that the seeds spread in the field come together into rows, allowing their readers to gain more a detailed knowledge of the fundamental and unique theology of the order and its clear Shī'ī-Ismā'īlī orientation.[20]

---

19. See : M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism – The Sources of Esotericism in Islam*, Albany 1994, p. 229, n. 679, with references to additional sources and a translation of an excerpt from the opening of *Kitāb al-Majd*, attributed to Jābir ibn al-Hayyān, which contains a description of the writing technique of *tabdīd al-'ilm*. An additional description of this technique can be found in *al-Risāla al-jāmi'a*, p. 91 (Ghālib) ; I, p. 169-170 (Ṣalībā). Shahrastānī's *al-Milal wa'l-niḥal* serves as another ample example for the use of techniques of esoteric writing by writers with Shī'ī-Ismā'īlī proclivities. This use can be traced most frequently in the excursuses titled "The Disputations between the *Ṣābians* and the *Ḥunafā'*" (*Munāẓarāt bayna al-ṣābi'a wa'l-ḥunafā'*). See : M. ibn 'Abd al-Karīm al-Shaharstānī, *al-Milal wa'l-niḥal*, ed. 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, Cairo 1968, II, p. 67-102 ; *Livre des religions et des sectes*, Tome II, transl. J. Jolivet, G. Monnot, Louvain 1993, p. 103-152 (as well as Monnot introductory remarks in p. 11-13). Also : Sh. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions," p. 190 ff ; E. Krinis, "The Arabic Background of the Kuzari," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1 (2013), p. 41-44. Among Jewish authors, Maimonides testified about himself, in the introduction to his treatise *Dalālat al-hā'irin*, that he used the concealment technique of *tabdīd al-'ilm*. See : *Dalalat al-ha'irin*, ed. S. Munk and I. Yoel, Jerusalem 1929-1931, p. 3, l. 11-17 ; *Guide of the Perplexed*, trans. Sh. Pines, Chicago 1963, p. 6-7. See also : M. Ebstein, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition and the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī," *Journal Asiatique* 298, 2 (2010), p. 342.
20. See : Y. Marquet, "Ikhwān al-ṣafā'," p. 1075. Credit goes to Paul Casanova as the first scholar to identify the *Risāla al-jāmi'a* (based on excerpts of it that were included in a manuscript he found in the Bibliothèque National in Paris), and to identify its close affinity with the *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* in particular and Ismā'īlī literature in general. See : P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte Assassins," *Journal Asiatique – Neuvième Série* 11 (1898), p. 151-159 (esp. 156-157, 158-159). Despite this early, correct, identification by Casanova, several subsequent scholars have been persuaded of the erroneous attribution of the epistle (which appears in some of the more accessible and familiar manuscripts) to the Andalusian mathematician and astronomer Maslama ibn Aḥmad al- Majrīṭī. Carl Brockelmann, for example, lists the *Risāla al-jāmi'a* manuscripts with which he was familiar among the treatises of al-Majrīṭī (C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur – Erster Supplementband 1*, Leiden 1937, p. 431-432). In the book's title, Jamīl Ṣalībā, the first editor of the *Risāla al-jāmi'a*, attributes the epistle to al-Majrīṭī, while in his introduction to the book he goes into a discussion that leads him to the conclusion (introduction, p. 13) that al-Majrīṭī *was not* (with a "high degree of certainty," in his words) the author of this epistle. Concerning the Firkovich MS, Paul Fenton, in a list

The discussion above can help us understand why such importance should be ascribed to the Judeo-Arabic transliteration into Hebrew letters of *al-Risāla al-jāmi'a*, remains of which have reached us through the Firkovich Collections. There is much evidence of the interest that the epistles of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* sparked among Jewish scholars, particularly in al-Andalus but also in other intellectual centers throughout the Jewish Diaspora in the Middle Ages.[21] The entire corpus of epistles, and each epistle respectively, provide the most accessible and readable introductions to a large number of general fields of knowledge in which Jewish scholars took great interest. With its Neoplatonic philosophical tone, the ideal of comprehensive and unified encyclopedic knowledge presented by the *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* attracted many of the Jewish scholars of the period. *Rasā'il ikhwān al- ṣafā'* is a masterpiece of Arabic *adab* culture, a successful combination of the dense rhetorical style – full of descriptions, fables, poetic stanzas, and anecdotes – and the values of thirst for knowledge, curiosity, and the craving for intellectual and aesthetic pleasures. It is therefore not surprising that the *Rasā'il* attracted the most prominent Jewish representative of *adab* culture, Moses Ibn 'Ezra.[22]

It would not be superfluous to raise the question of why it was useful to transliterate *al-Risāla al-jāmi'a* from the Arabic letters into the Hebrew letters of Judeo-Arabic form. Or, more generally speaking, to ask the question of what interest a Jewish scholar could find in such a treatise. One might hypothesize that the *al-Risāla al-jāmi'a* could have attracted a Jewish reader seeking a summary of the well-known epistles. Yet, as an abridgement,

---

he prepared of Judeo-Arabic manuscripts in the Firkovich collection, correctly identified MS II, 1193 as a manuscript of *al-Risāla al-jāmi'a*. See : P. B. Fenton, *A Tentative Hand List of Judeo-Arabic Manuscripts in Leningrad*, Jerusalem 1991, p. 61 (Hebrew), and the reference there to Ghālib's edition (the reference should be corrected : "p. 354 ff." instead of "p. 351 ff.").

21. On this, see : E. Fleischer, *The Proverbs of Sa'īd ben Bābshād*, Jerusalem 1990, p. 141-146 (Hebrew) ; P. B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans le jardin de la méthaphore de Moïse ibn 'Ezra, Philosophe et poète Andalou du XII^e siècle*, Leiden 1997, p. 5, 193-194 ; O. Ali-de-Unzaga, *The Use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren (Rasā'il Ikhwān al-ṣafā')*, Cambridge University, 2004, p. 50-51.

22. On Moses ibn 'Ezra as the quintessential representative of Jewish *adab*, see : P. B. Fenton, *Phlosophie et exégèse*. In one passage in *Kitāb al-Muḥāḍara wa'l-mudhākara* (ed. A. Halkin, Jerusalem 1975, p. 30, l. 64–68), Ibn 'Ezra refers exclusively to the third of the epistles of the Ikhwān al-ṣafā', citing from it a short passage (*cf.* : Beirut ed., I, p. 149). In another place in the same treatise (*ibid*., p. 108-110, l. 84-89), Ibn 'Ezra refers explicitly to Epistle 48, citing a rather long passage from it (*cf.* : Beirut ed., IV, p. 171). These citations are so precise that they leave no room for doubt that the written version of these epistles was placed before the writer. In another treatise, *Maqālat al-ḥadīqa fī-Ma'ānī al-majāz wa'l-ḥaqīqa*, Ibn 'Ezra cites the *Rasā'il* many times, although never explicitly. See P. B. Fenton, *Phlosophie et exégèse*, p. 193-194 (this scholar managed to identify twenty-six citations from the *Rasā'il* in the *Maqālat al-ḥadīqa*).

al-Risāla al-jāmiʿa is an apparent failure (perhaps intentionally so). As a summary, it is oftentimes arcane or too brief, and in many cases it seems to be imbalanced and incomprehensive.[23] Another, more rewarding, hypothesis might be that the Judeo-Arabic transliteration of *al-Risāla al-jāmiʿa* was indeed not intended for the reader searching for shortcuts, but rather for the in-depth reader who wished to delve deeply into the secrets of the epistles. It seems reasonable that the presumably high fee of a copyist for such a long treatise could only be justified if it were intended for the reader of this serious type.

Here we arrive at what seems to me to be a central and decisive point, namely the possible role of *al-Risāla al-jāmiʿa* as an important and valuable work that exposed medieval Jewish writers to the unique world of Ismāʿīlī thought. *Al-Risāla al-jāmiʿa* is a work that allows the in-depth Jewish reader, like any other in-depth reader, to return to the central corpus of the *Rasāʾil* and glean the esoteric contents of the epistles, those themes that bear a strong affinity to the Shīʿī-Ismāʿīlī worldview of its authors.

In order to strengthen my argument about the importance of *al-Risāla al-jāmiʿa* for the period's readers in general and for Jewish readers in particular, I will bring for example one of the most important doctrines of this treatise, the doctrine it develops around the synonyms *amr* (command, order, affair) *amr Allah* (God's command\order\affair), and *amr ilahī* (divine command\order\affair). These terms are familiar to us from the Ismāʿīlī literature of the period. In the central Neoplatonic stream of Ismāʿīlī thought, the *amr*, as a typically Qur'ānic term,[24] appears in cosmogonic and cosmological contexts as a bridging element between the God-Creator, despite His being a completely transcendental being, and the first Universal Intellect as the first created being. The writers of the Ismāʿīlī Neoplatonic school, people of the tenth to eleventh centuries, identify the *amr* as the direct cause of the Universal Intellect. On the other hand, with the creation of the Intellect, the *amr* becomes one with it. In other words, the primary importance of the

23. For example, the "abridgement" of Epistle 26 in the *Rasāʾil*, which is about 24 pages long in the Beirut edition (II, p. 456-479), is allotted some 36 pages in *al-Risāla al-jāmiʿa* (p. 254-290 in Ghālib's edition, which is quite similar in format to the Beirut edition of the *Rasāʾil*). On the other hand, the 600 pages (according to the Beirut edition) of the fourth and final part of the *Rasāʾil*, which contains 11 epistles, are squeezed into a synopsis of no more than 50 pages in *al-Risāla al-jāmiʿa* (p. 493-542 in Ghālib's edition).

24. J. M. S. Baljon, "The 'Amr of God' in the Koran," *Acta Orientalia* 23 (1959), p. 7-18. According to Baljon, the primary use of the term *amr* in the Qur'ān is not easily defined, neither as an expression of the Divine Will in terms of God's decree and command, nor as an hypostasis such as the Aramaic *mimra* or the Greek *logos*. The Qur'ānic *amr* should be interpreted, primarily, as dealing with the well-designed divine order of creation, which relies on descending to Earth and distribution of divine reward among human beings (sometimes by the angels).

amr is in the initial act of creating the first creation, the Universal Intellect. Beyond that, the role of the *amr* is exhausted upon its complete unification with the Intellect.[25]

This Ismā'īlī doctrine apparently owes much to an earlier doctrine, that of the *kalīma/amr*, known to us from the treatise known in scholarship as *The Longer Version of Aristotle's Theology*. This later treatise has reached us in its original Arabic language exclusively through the Judeo-Arabic manuscripts in the Firkovich Collections.[26] And it is in this doctrine of *kalīma/amr* that we might find the answer to the question raised earlier regarding the identity of the Jewish reader of *al-Risāla al-jāmi'a*. Paul B. Fenton, in an article about *The Longer Version of Aristotle's Theology*, noted that the handwriting of the copyist of the primary Judeo-Arabic fragment of this treatise in the Firkovich Collections (II 1198) is remarkably similar to that of Maimonides' descendant, R. David Ben Yehoshua Ha-Nagid (d. 1415).[27] Although the Judeo-Arabic version of *al-Risāla al-jāmi'a* of the Firkovich Collections was copied by a different hand, its main paleographic characteristics show that it belongs to the same period and maybe even the same milieu, namely a Jewish pietistic and Ṣūfī inclined circle that evolved in thirteenth and fourteenth-century Egypt around the descendants of Maimonides. Fenton presents evidence that the interest which the term *al-amr al-ilāhī* raised among

25. Sh. Pines, "*Amr*," *EI* 2, 1, p. 449-450 ; M. Ebstein, "The Word of God and the Divine Will : Ismaili Traces in Andalusi Mysticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), p. 257ff.

26. Credit for the initial identification of the main manuscripts of the *Long Version* and their historical contextualization goes to the scholar Andrei Iakovlevič Borisov. On Borisov and his pioneering contribution to the study of *The Long Version of the Aristotle's Theology*, see : A. Treiger, "Andrei Iakovlevič Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy," *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007), p. 159-195 (esp. 163-176). On the different opinions in scholarship regarding the *Long Version*, its dating and source, see : Sh. Pines, "La longue récension de la Théologie d'Aristotle dans ses Rapports avec la doctrine ismaélienne," *Revue des études islamiques* 22 (1954), p. 7-20 ; S. M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonist – A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle," *Oriens* 23-24 (1961), p. 58-120 ; F. W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : The Theology and Other Texts*, eds. J. Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London 1986, p. 110-240 (esp. 196-208).

27. P. B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : The Theology and Other Texts*, eds. J. Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London 1986, p. 246. According to P. B. Fenton ("The Literary Legacy of Maimonides' Descendants," *Pe'mim* 97 [Autumn 2003]), p. 21 [Hebrew]), R. David ben Yehoshua Ha-Nagid was also the copyist of the manuscript of *Kitāb Ma'ānī al-nafs* found in the Firkovich collections. As Pines explains, this treatise employs Ismā'īlī terminology (Sh. Pines, "Nathanaël ben al-Fayyūmī et la théologie ismaëlienne," in *Studies in the History of Jewish Thought – The Collected Works of Shlomo Pines,* vol. 5, eds. W. Z. Harvey and M. Idel, Jerusalem 1997, p. 330, n. 2).

writers of this circle is indeed part of a broader interest in the theology of Judah Halevi.[28] One may therefore hypothesize that the transliteration of *The Longer Version of Aristotle's Theology* into Hebrew letters, as well as the transliteration of *al-Risāla al-jāmiʿa*, is connected, among other things, with the interest which the doctrine of *kalīma/amr* raised among this pietistic Jewish circle.[29]

The unique contribution of *al-Risāla al-jāmiʿa* to the development of the aforementioned doctrine of the *amr* is revealing. A*l-Risāla al-jāmiʿa* stands out among other works of its kind in that it breaks away from the accepted cosmological framework presented in both *The Longer Version of Aristotle's Theology* and in the Neoplatonic Ismāʿīlī literature in regards to the nature and role of the *amr.*[30] *Al-Risāla al-jāmiʿa* gradually advances, in accordance with the rules of caution in esoteric writing, from the familiar notions of the *amr* in the Neoplatonic tradition, towards new and as yet unknown meanings of the term within that same tradition.[31] In the latter parts of the *Risāla*, approximately from the halfway mark on, this esoteric course is defined as the central goal of the entire epistle.[32]

The *amr* is characterized in *al-Risāla al-jāmiʿa* as *mawḍiʿ al-ḥikma wa-sirr al-khilqa* (The place of wisdom and the secret of creation), a supreme entity located above the Universal Intellect and the Universal Soul and below God.[33] The Universal Intellect, which throughout the Neoplatonic Ismāʿīlī tradition is known as *al-awwal* (the First), is here unseated from its greatness and primacy, and replaced by the *amr*, which is now given the name *al-awwal* (the First), while the Universal Intellect is referred to as *al-amr al-thānī* (the

28. Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides, *Al-Maqāla al-ḥawḍiyya* / *The Treatise of the Pool*, ed. and trans. P. B. Fenton, London 1981, p. 9-10, 58.
29. On the pietist circle of Maimonides' descendants and its literary heritage, see : P. B. Fenton, *The Treatise of the Pool*, p. 4-24 ; *Id.*, "The Literary Legacy of Maimonides' Descendants," p. 5-25.
30. From the perspective of the Ikhwān al-ṣafāʾ, notions regarding the role of the *amr* presented in *al-Risāla al-jāmiʿa* should be considered as a continuation and development of this issue as presented in Epistle 49 of *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*. See : *Rasāʾil ikhwān al-ṣafāʾ*, IV, p. 199-203 (esp. p. 201). Also : Sh. Pines, "Shīʿite Terms and Conceptions," p. 224-226.
31. In the first half of the treatise (up until the discussion of Epistle 25 of the *Rasāʾil*), *amr Allah* is mentioned relatively few times and is given no particular emphasis. At this stage, the discussion still does not explicitly stray from what is accepted in the Neoplatonic literature of the period. It employs typical use of the term *ibdāʿ* (origination) and its conjugations, as well as the intellect-soul-nature scheme, with the addition of common Ismāʿīlī rhetorical characteristics, such as *sābiq* (the one who precedes) as a name for the Universal Intellect and *thālī* (the one who follows) as a name for the Universal Soul. See : *al-Risāla al-jāmiʿa*, p. 20, 28, 54-57, 94, 132-134 (Ghālib) ; I, p. 14-15, 31-32, 84-91, 178, 269-274 (Ṣalībā).
32. *Ibid.*, p. 282, 286 (Ghālib) ; I, p. 622-623, 633-634 (Ṣalībā).
33. *Ibid.*, p. 282 (Ghālib) ; I, p. 622-623 (Ṣalībā).

second affair).[34] *Amr Allah* or *kalīmat Allah* are described in *al-Risāla al-jāmiʿa* as *ʿayn al-ḥayāa wa-ḥaqīqat al-wujūd* (the spring [or source] of life and the essence of the existence);[35] the plentiful source from which all creatures, as one organism, are constantly nourished by force of its unfailing attachment to them, and in accordance with the hierarchical order of their creation.[36] In terms of the lower world, the chosen people of every time and generation, those who are each defined as *khalīfat Allah fī-arḍihi* (God's vice-regent on earth), are those who mediate and distribute the emanation of the *amr* attached to them. According to the Ismāʿīlī tradition, those chosen individuals were identified primarily with the prominent prophets (*nuṭaqāʾ*, *ruwʾasāʾ*) who launched the historical cycles, and, later, with their successor-Imāms.[37] Taking into account the theory of cyclical time, which distinguishes Ismāʿīlī thought, and the philosophy of the Ikhwān al-ṣafāʾ in particular, one must attach particular weight to the recurring emphasis in *al-Risāla al-jāmiʿa* on the *amr* being the source from which creation came and the destination to which it is destined to return (*wa-lahu al-amr min qabl wa-min baʿad wa-minhu badāt al-khilqa wa-ilayhi taʿūdu*).[38] The imagery employed in the Neoplatonic tradition to describe the hierarchical relationship between the Universal Intellect and the Universal Soul is transformed, in *al-Risāla al-jāmiʿa*, into a description of the hierarchical relationship between the *amr* and the Universal Intellect. The Intellect is the hylic which yearns for the *amr*, and which in turn constitutes the Intellect's spirit. *Amr Allah* encompasses all creation, including the Universal Intellect, such that nothing is hidden from it and all of creation is subject to its absolute authority.[39] Most importantly for our purposes is the way this relationship is framed as one between the *amr Allah*, as an element embodying the Divine Will (*irāda, mashīyʾat Allah*), and the Universal Intellect as an element that subserviently receives this Will.[40]

In sum, *al-Risāla al-jāmiʿa* stands out as a treatise that gives the concept of *amr* a more central and comprehensive meaning in comparison with the meaning attached to it in earlier Neoplatonist literature. It does so by presenting it as an element with a separate and constant existence, located in a dominant position at the pinnacle of the cosmological pyramid.[41] *Al-Risāla*

34. *Ibid*., p. 286, 534 (Ghālib); I, p. 633-634; II, p. 385 (Ṣalībā).
35. *Ibid*., p. 534 (Ghālib); II, p. 385 (Ṣalībā).
36. *Ibid*., p. 287 (Ghālib); I, p. 635-636 (Ṣalībā).
37. *Ibid*., p. 287-8, 404-11 (Ghālib); I p. 636-637; II, p. 138-154 (Ṣalībā).
38. *Ibid*., p. 336 (Ghālib); II, p. 5-6 (Ṣalībā). Also : p. 282, 286, 534 (Ghālib); I, p. 622-623, 633-634, II, p. 385 (Ṣalībā). For a general survey on the development of Ismāʿīlī thought on this matter, see : F. Daftary, "Dawr," *Encyclopaedia Iranica*, 7, p. 152-153.
39. *Ibid*., p. 335-336, 351-352 (Ghālib); II, p. 5-6, 33-35 (Ṣalībā).
40. *Ibid*., p. 25, 347-348, 351, 375 (Ghālib); I, p. 25; II, p. 26-27, 33, 81 (Ṣalībā).
41. See : Sh. Pines, "Shīʿite Terms and Conceptions," p. 226.

al-jāmiʿa apparently provided an early systematic conceptual formulation, in the Arabic literary tradition, of a scheme in which a cosmological factor representing the Divine Will is placed above that representing the Divine Intellect and Wisdom.[42] This is a significant theological step which also has some correlation, direct or indirect, to similar processes in Jewish thought. I refer, for example, to the manifestation of the Divine Will as an all-penetrating cosmic force in the thought of Solomon Ibn Gabirol (eleventh century),[43] or the argument among circles of Jewish Kabbalists in the thirteenth century, who placed the *sefira* (emanation) of the "crown" (first of the ten "emanations" in Jewish mystical thought), the one embodying the Divine Will, at the top of the hierarchy of the ten *sefirot* (emanations), above that of "wisdom," which is analogous in this tradition to the Universal Intellect in the Neoplatonic scheme.[44]

Beyond the theological innovation mentioned above, another interesting development is to be found in Judah Halevi's thought. Following al-Ghazālī, Judah Halevi argues vehemently against the philosophical theories of emanation and the intermediate intellectual entities they place between the divinity and the corporeal world.[45] Nonetheless, Judah Halevi makes extensive use of the term *al-amr al-ilāhī* to represent divinity as it addresses creation in general, and humankind and the chosen people in particular.[46] This central doctrine in Judah Halevi's *al-Kitāb al-khazarī* (the *Kuzari*) almost certainly has some association, both conceptual and ideological, with the doctrine of the *amr* as delineated in *al-Risāla al-jāmiʿa*.[47] Both works make

---

42. The clarification of this point depends upon understanding of the place of Neoplatonic philosophy in the thought of the Ikhwān al-ṣafā'. In the opinion of some scholars of this philosophy, first and foremost Ian Netton (*Muslim Neoplatonists*, p. 33-52, 95-104, 107-108), Neoplatonic philosophy comprises the core of Ikhwān al-ṣafā' thought, while the Ismāʿīlī theological themes are more of an appendix to the primary Neoplatonic bent of the circle. On the other hand, the stance I have taken in the present discussion, one which posits a broader development of the concept of the *amr* in the Ikhwān al-ṣafā' circle, and which I hope to further develop in future studies, leads to the conclusion that on a deeper esoteric level, the authors of the Ikhwān al-ṣafā' literature stray significantly from the Arabic Neoplatonic trends of thought towards a conceptual and ideological world with its own unique theological bent.
43. J. Schlanger, *La Philosophie de Salomon ibn-Gabirol, étude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968, p. 277-84.
44. See G. Scholem, *The Kabbalah in Gerona*, Jerusalem 1964, p. 219-222 (Hebrew) for a short discussion of the possible affinity between the Kabbalah and Ismāʿīlī theology on this issue.
45. H. A. Wolfson, "Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity," *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge, Mass 1977, II, p. 8-13 ; I. Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York 1974, p. 144-146.
46. See : E. Krinis, *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shīʿī Imām Doctrine*, Turnhout (forthcoming).
47. On this, see : Sh. Pines "Shīʿite Terms and Conceptions," p. 172-178.

the common central claim that it is the Divine Will, or its manifestation in the form of the *amr*, and not the highest Intellect (whether this be the Neoplatonic Universal Intellect or the Neo-Aristotelian Active Intellect), that governs and manages creation.[48]

In conclusion, the discussion presented here on the conception of the *amr* in *al-Risāla al-jāmi'a* provides us with a glimpse of the richness and novelty of this seminal work in the context of the Ikhwān al-ṣafā' circle in particular, and Arabic literature of the Middle Ages in general. Much has been written by scholars on Ikhwān al-ṣafā' and their *Rasā'il*, yet only a fraction of this vast scholarly input was devoted to *al-Risāla al-jāmi'a*. The hegemonic attitude which prevails even today among most of the scholars, an attitude characterized by the marginalization of *al-Risāla al-jāmi'a* and its separation from the rest of the corpus, has taken its toll. The esoteric layer of meaning of the *Rasā'il* is still far from receiving its due in modern research. Despite the hard labor of scholars over the last two hundred years,[49] it seems that the study of the Ikhwān al-ṣafā' will not come of age until the strong bond that connects *al-Risāla al-jāmi'a* with the body of the *Rasā'il* will be thoroughly revealed and discussed.

---

48. See : J. Halevi, *Al-Kitāb al-Khazarī* (*Kitāb al-radd wa'l-dalīl fī'l-dīn al-dhalīl*), II, 6 p. 46 (eds. D. H. Baneth and H. Ben Shammai, Jerusalem 1977) ; p. 74, l. 26-76, l. 3 (ed. H. Hirschfeld, Leipzig 1887) ; IV, 25 p. 179 (Baneth-Ben Shammai edition) ; p. 274, l. 14-276, l. 6 (Hirschfeld edition). These two discussions, II, p. 6 and IV, p. 25, direct us to a few of the theological ideas underlying Judah Halevi's concept of *al-amr al-ilāhī*. In II, 6, the *amr* is related to the Divine Will that establishes the order of the world, and which continues to intervene in the world through miracles – a perception that rests, so it seems, on the Mu'atazalite concept of the *amr* (which, according to Wolfson, harkens back to Philo). See : H. A. Wolfson, *Repercussions of the Kalām in the Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979, p. 90-92, 102-104. See also : F. W. Zimmerman, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," p. 196-98. While in IV, p. 25, the section dedicated to an ancient Jewish mystical book called *Sefer Yetzirah* (*The Book of Creation*), *al-amr al-ilāhī* appears as the ability of the Divine Wisdom to establish equilibrium between the conflicting forces existing in nature. See : H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *Journal of the American Oriental Society* 89, 2 (1969), p. 373-374 for the historical background to this claim, which harkens back to the Christian saint and theologian, John of Damascus (d. 749). As was said above, the widespread use of the term *al-amr al- ilāhī* in Judah Halevi's *al-Kitab al-khazarī* is related to the affinity and contact between the Divine Will and the chosen ones of humankind throughout history ; a perception that has analogies both in the literature of Ikhwān al-ṣafā' as well as in some early non-philosophical Ismā'īlī treatises. *Cf.* : Sh. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions," p. 172 ff. Also : E. Krinis,"The Arabic Background of the Kuzari," p. 29-36.

49. On the 200 years of research on the literature of Ikhwān al-ṣafā' see : A. L. Tibawi, "Ikhwān aṣ-ṣafā'" (an article dedicated to the summary of the first 150 years of scholarship) ; as well as F. Daftary, *Ismaili Literature – A Bibliography of Sources and Studies*. London 2004 (A bibliography of Ismā'īlī studies, itincludes many references to studies about the Ikhwān al-ṣafā', including those that were published in the fifty years following Tibawi's survey).

Turning to the Jewish aspect of this issue, the Judeo-Arabic manuscript of *al-Risāla al-jāmi'a* is a significant and a direct testimony to the interest of Jewish readers of the Middle Ages in the literature and philosophy of the Ikhwān al-ṣafā'. Thus far, research into the exoteric contents of the Ikhwān al-ṣafā' literature, excluding of *al-Risāla al-jāmi'a*, has yielded many points of comparison and affinity with Jewish philosophy. It is reasonable to assume that a future comparative study of the same corpus's esoteric aspects, with the inclusion of *al-Risāla al-jāmi'a*, may well contribute towards understanding the development of ideas in various fields of Jewish thought.[50]

Appendix

The Judeo-Arabic Manuscript of Ikhwān al-ṣafā's al-Risāla al-jāmi'a

The Firkovich Collections, National Library of Russia, St Petersburg.

[1] RNL Yevr.-Arab II 1193, JNUL Microfilm n. 6084 (43 pages, 16 lines a page in mostly good condition); [2] RNL Yevr.-Arab II 55, JNUL Microfilm n. 58522 (2 pages, 16 lines a page in mostly good condition); [3] RNL Yevr.-Arab II 1060, fol. 59r-61v, JNUL Microfilm n. 59403 (3 pages, 16 lines a page. Cut in the middle of the page.); [4] RNL Yevr.-Arab II 448, JNUL Microfilm n. 59085 (2 pages, 16 lines a page in mostly good condition); [5] RNL Yevr.-Arab I 1213, JNUL Microfilm n. 54881 (1 page, 16 lines a page. Cut a bit at the bottom of one of the edges.) – Eastern handwriting, 13th-14th century. 51 pages in total.

Manuscript sequence according to the two print editions

II 1193, 2v, 2r (sic!), 17r-23v = Ghālib 279, l. 4; Ṣalībā, I : 616, l. 3 (الى معرفة) – Ghālib 289 l. 11; Ṣalībā I : 641, l. 3 (واعلم).

II 1193, 24r-30b, 8r-v = Ghālib 300, l. 10; Ṣalībā I : 657, l. 4-5 (...اعرفكم النبي) – Ghālib 315 l. 5; Ṣalībā I : 686 l. 9 (يعقلون). 16 p.

Fir. II 1193, 7r-v, 31r-34v (l. 11) = Ghālib 318, l. 3 below; Ṣalībā I : 707 (على قلب) – Ghālib 326, l. 2; Ṣalībā I : 707, l. 10 (تبديلا).

II 1193, 34v (l. 12)-38v = Ghālib 334, l. 2; Ṣalībā II : 3, l. 4 below (رسالة) – Ghālib 340, l. 4; Ṣalībā II : 13, l. 3 (عند).

II 55, 1r-v; Fir. II 1193, 39r-43v, 1r-v, 3r-v = Ghālib 345, l. 6; Ṣalībā II : 23, l. 4 (في الوجود) – Ghālib 357, l. 13; Ṣalībā II : 44, l. 7 (الله).

II 1193, 9r-16v; Fir. II 5, 2r-v = Ghālib 361, l. 15; Ṣalībā II : 53, l. 2 (وجود) – Ghālib 376, l. 1 below; Ṣalībā II : 83, l. 1 below (والسياسة).

50. I intend to support this claim in a forthcoming study on the cyclical time in *Ikhwān al-ṣafā'* and early Kabbalistic writings.

II 1060, 59r-v (l. 13) = Ghālib 379, l. 8 ; Ṣalībā II : 88, l. 2 below (والجمع) – Ghālib 380, l. 2 below ; Salībā II, 92 l. 3 (وتتلقاها).

II 1193, 5r-v = Ghālib 382, l. 4 below ; Ṣalībā II, 95 l. 2 below 9 (وصارت) – Ghālib 384, l. 8 ; Ṣalībā II : 99, l. 2 (ما).

II 1193, 6r-v = Ghālib 387, l. 8 ; Ṣalībā II : 105, l. 1 below (بيت السفر) – Ghālib 388, l. 1. below ; Ṣalībā II : 108, l. 5 (الحالات).

II 1060, 60r-61v (l. 9) = Ghālib 390, l. 11 ; Ṣalībā II : 112, l. 3 (من الانسان) – Ghālib 393, l. 3 ; Ṣalībā II : 117, l. 4 (ضمه).

II 448 1r-v1193, 4r-v = Ghālib 413, l. 4 below ; Ṣalībā II : 159, l. 3 (وعلته) – Ghālib 417, l. 11 ; Ṣalībā II : 166, l. 4 (اذا).

I 1213, 1r-v ; II 448 2r-v = Ghālib 420, l. 8 ; Ṣalībā II : 172, l. 3 (وسرورها) – Ghālib 424, l. 2 ; Ṣalībā II : 178, l. 3 (يستعان به).

Total = approximately 82 pages out of the 527 pages in Ghālib's edition. All of it between pages 279–424 of this edition.

The Judeo-Arabic Manuscript of Ikhwān al-ṣafā's al-Risāla fī māhiyyat al-siḥr

The Firkovich Collections, National Library of Russia, St Petersburg. Manuscript RNL Yevr.-Arab I 3145. JNUL Microfilm n. 56521 – Eastern handwriting, 13th-14th century, 37 pages, 15 lines a page in mostly good condition.

Manuscript sequence according to the Beirut Edition I 3145, 22r-29v = Beirut IV : 328, l. 10 (والارشاد) – 334, l. 17 (حدودها).

I 3145, 1r-v = Beirut IV : 341, l. 8 (الصلابة) – 342, l. 5 below (وايانا).

I 3145, 4r-v = Beirut IV : 354, l. 8 (يومه) – 355, l. 6 (مؤنث).

I 3145, 6r-7v = Beirut IV : 356, l. 4 (والاخوات) – 357, l. 7 below (الامهات).

I 3145, 8r-9v = Beirut IV : 359, l. 4 below (من عمل) – 361, l. 14 (فوجدتها).

I 3145, 5r-v, 20r-v, 30r-37v, 21r-v = Beirut IV : 362, l. 13 (والاخبار) – 372, l. 7 below (المعينة له).

I 3145, 19r-v, 12r-v = Beirut IV : 374, l. 5 (والاستقامة) – 375, l. 5 below (النبي).

I 3145, 13r-v, 18r-v = Beirut IV : 377, l. 9 (من ذرية) – 378, l. 6 below (النبات).

I 3145, 16r-v, 14r-15v, 17r-v = Beirut IV : 384, l. 1 (يؤكل) – 387, l. 13 (وذلك).

I 3145, 2r-v = Beirut IV : 396, l. 6 (المحتوي) – 397, l. 2 (رجل).

I 3145, 3r-v = Beirut IV : 408, l. 3 (من اسرار) – 408, l. 1 below (والاشخاص).

I 3145, 10r-11v = = Beirut IV : 448, l. 2 (وكل) – 449, l. 10 (البائنة).

Total = approximately 32 pages out of 180 pages of the Beirut edition of the epistle (IV, p. 283-463). All of it falls between pages 328 and 449 of the Beirut edition.

Bibliography

O. Ali-De-Unzaga, *The Use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren (Rasā'il Ikhwān al-ṣafā')*, Cambridge University, 2004.

N. Allony, *The Jewish Library in the Middle Ages – Book Lists from the Cairo Genizah*, ed. M. Frenkel and H. Ben-Shammai, with the participation of M. Sokolow, Jerusalem 2006 [Hebrew].

M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shiʿism – The Sources of Esotericism in Islam*. Albany 1994.

C. Baffioni, "The Scope of the Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafā' and their Rasā'il : An Introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 101-22.

J. M. S. Baljon, "The 'Amr of God' in the Koran," *Acta Orientalia* 23 (1959), p. 7–18.

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur – Erster Supplementband* 1, Leiden 1937.

P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte Assassins," *Journal Asiatique – Neuvième Série* 11 (1898), p. 151–159.

F. Daftary, "Dawr," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, p. 152–153.

F. Daftary, *Ismaili Literature – A Bibliography of Sources and Studies,* London 2004.

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs – Their History and Doctrines*², Cambridge 2007.

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *Journal of the American Oriental Society* 89, 2 (1969), p. 357-391.

G. De Callataÿ, *Ikhwān al-ṣafā'- A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* Oxford 2005.

G. De Callataÿ, "The Classification of Knowledge in the Rasā'il," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafā' and their Rasā'il : An Introduction*, ed. N. El-Bizri Oxford 2008, p. 58–82.

M. Ebstein, "Secrecy in Ismāʿīlī Tradition and the Mystical Thought of Ibn al-ʿArabī," *Journal Asiatique* 298/2 (2010), p. 303-343.

M. Ebstein, "The Word of God and the Divine Will : Ismaili Traces in Andalusi Mysticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), p. 247-302.

M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus : Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition*, Leiden 2013.

N. El-Bizri, "Prologue," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafā' and their Rasā'il : An introduction*, ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 1-32.

E. Israel, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York 1974.

P. B. Fenton, *A Tentative Hand List of Judeo-Arabic Manuscripts in Leningrad*, Jerusalem 1991 [Hebrew].

P. B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans le jardin de la méthaphore de Moïse ibn 'Ezra, Philosophe et poète Andalou du XII^e siècle*, Leiden 1997.

P. B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : The Theology and Other Texts*, eds. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London 1986, p. 241-264.

P. B. Fenton, The Literary Legacy of Maimonides' Descendants," *Pe'mim* 97 (Autumn 2003), p. 5-25 [Hebrew].

E. Fleischer, *The Proverbs of Sa'īd ben Bābshād*, Jerusalem, 1990 [Hebrew].

Epistles of the Brethren of Purity : On Magic I – An Critical Edition and English Translation of Epistle 52a, ed. and trans. G. De Callataÿ and B. Halflants, Oxford 2011.

A. Hamdani, "Shades of Shī'ism in the Tracts of the Brethren of Purity," in *Traditions in Contact and Change*, ed. P. Slater and D. Wiebe, *Traditions in Contact and Change*, Waterloo 1983, p. 447-460, 726-728.

J. Halevi, *Al-Kitāb al-Khazarī* (*Kitāb al-radd wa-al-dalīl fī al-dīn al-dhalīl*), ed. H. Hirschfeld, Leipzig 1887 / eds. D. H. Baneth and H. Ben-Shammai , Jerusalem 1977.

M. Ibn 'Ezra, *Al-Muḥāḍara wa-l-mudhākara*, ed. A. Halkin, Jerusalem 1975.

E. Krinis, *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout (forthcoming).

E. Krinis,"The Arabic Background of the Kuzari," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1 (2013), p. 1-56.

Y. Marquet, "Ikhwān al-ṣafā," *EI* 2, vol. 3, p. 1071-1076.

Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān al- ṣafā'*, 2 vols, Lille – Dakar 1973.

Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, Ed. by S. Munk and I. Joel (Jerusalem : Y. Yunovits, 1929-1931). English translation : *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago 1963.

I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists – An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-ṣafā')*, London 1982.

O. b. Abraham b. Moses Maimonides, *Al-Maqāla al-ḥawḍiyya / The Treatise of the Pool,* ed. and trans. P. B. Fenton, London 1981.

Sh. Pines, "*Amr*," *EI* 2, vol. 1, p. 449–450

Sh. Pines, "La longue récension de la Théologie d'Aristotle dans ses Rapports avec la doctrine ismaélienne," *Revue des études islamiques* 22 (1954), p. 7–20

Sh. Pines, "Nathanaël ben al-Fayyūmī et la théologie ismaëlienne," *Studies in the History of Jewish Thought – The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 5, eds. W. Z. Harvey and M. Idel, Jerusalem 1997, p. 317-30.

Sh. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), p. 165-251.

I. K. Poonawala, "Why We Need an Arabic Critical Edition with an Annotated English Translation of the *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*," in *Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwān al-ṣafā' and their Rasā'il : An introduction,* ed. N. El-Bizri, Oxford 2008, p. 33-57.

Rasā'il ikhwān al-ṣafā', ed. Buṭrus Bustānī, 4 vols, Beirut 1957.

al-Risāla al-jāmi'a, ed. Jamīl Ṣalībā, Damascus 1949, 1951; *al-Risāla al-jāmi'a*, ed. Muṣṭafā Ghālib, Beirut 1974.

J. Schlanger, *La Philosophie de Salomon ibn-Gabirol, étude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968.

M. ibn 'Abd al-Karīm al-Shaharstānī, *Al-Milal wa'l-niḥal*, ed. 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, 2 vols, Cairo 1968. *Livre des religions et des sectes*, I-II, Transl. D. Gimaret, J. Jolivet, G. Monnot, Louvain 1986, 1993.

S. M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonist – A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle," *Oriens* 23-24 (1961), p. 58–120.

S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'ilism*, Jerusalem 1983.

The Case of the Animals versus Man before the King of the Jin : An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22, eds. and trans. L. E. Goodman and Richard McGregor, Oxford 2009.

A. L. Tibawi, "Ikhwān aṣ-ṣafā' and their Rasā'il – A Critical Review of a Century and a Half of Research," *The Islamic Quarterly* 5 (1955), p. 28-46.

A. L. Treiger, "Andrei Iakovlevič Borisov (1903–1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy," *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007), p. 159–195.

H. Wolfson, "Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity," *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 2, Cambridge, Mass. 1977, p. 1-59.

H. Wolfson, *Repercussions of the Kalām in the Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979.

F. W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : The Theology and Other Texts*, eds. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London 1986, p. 110–240.

THE YOUTH AND EDUCATION OF THE QĀḌĪ ABŪ ḤANĪFA AL-NUʿMĀN

Wilferd Madelung

Oriental Institute-Oxford

There has been much speculation about the early life and religious training of Qāḍī al-Nuʿmān (d. 363/974), the famous jurist and founder of Ismāʿīlī Law, before he entered the service of the Fāṭimid caliph al-Mahdī bi llāh in the year 313/974. The Sunnī and Twelver Shīʿī biographical sources variously suggest that he was originally a Mālikī, a Ḥanafī or an Imāmī Shīʿī, but do not identify any of his teachers in Aghlabid Qayrawān before the Fāṭimid conquest in 296/909. In his article 'A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nuʿmān's *Madhhab*'[1] I. K. Poonawala rejected these suggestions and argued that Qāḍī al-Nuʿmān was born and brought up as an Ismāʿīlī. In the article on Qāḍī al-Nuʿmān in the *Encyclopaedia of Islam,*[2] F. Dachraoui noted that little is known about his origins and early life. Referring to the religious milieu in late Aghlabid Qayrawān, he observes that while the speed of al-Nuʿmān's adhesion to the doctrine of the *Ahl al-Bayt* and also his *kunya* Abū Ḥanīfa make one think that he belonged to the Ḥanafī law school, it is more plausible that he joined the Ismāʿīlī *daʿwa* before the foundation of the Fāṭimid caliphate, as argued by Poonawala. In the *Historical Dictionary of the Ismailis,*[3] F. Daftary describes Qāḍī al-Nuʿmān succinctly as 'born around 290/908 into a learned family in Qayrawān.'

New light on the religious environment in late Aghlabad Qayrawān and in particular on the situation of the Shīʿa is cast in Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Haytham's *Kitāb al-Munāẓarāt,* his account of the advent of the Fāṭimid

1. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), p. 572-579.
2. *E.I.* 2nd ed., VIII, p. 117-118.
3. *A Historical Dictionary of the Ismailis,* Lanham 2012, p. 130.

reign.[4] From Ibn al-Haytham's account it is evident, that while there were a few Shīʿī, Zaydī and Imāmī, families present in Qayrawān under Aghlabid rule, Ismāʿīlī Shīʿism was unknown, and no Ismāʿīlī *dāʿī* was active there before the arrival of the *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī in Raqqāda on 1 Rajab 296/25 March 909. A few Shīʿīs, however, evidently were known to the two Kutāma chieftains, Abū Mūsā Hārūn al-Azāyī, the Shaykh al-Mashāyikh, and Abū Zākī Tammām b. al-Muʿārik al-Ijjānī, who commanded the Kutāma armies occupying Qayrawān. They rounded up the Shīʿīs known to them and brought them before the *dāʿī* to be summoned and initiated to the Ismāʿīlī faith by him. Ibn al-Haytham thus stayed two nights with Abū Mūsā as his guest before being introduced by him to Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī on Monday, 3 Rajab 296/27 March 909. He swore the oath of initiation still on the same day together with four other Qayrawānīs who had been summoned to the faith just before him.[5]

Al-Nuʿmān thus cannot have been born as an Ismāʿīlī as argued by Poonawala on the basis of a report of the contemporary Mālikī scholar al-Khushanī about Muḥammad b. Ḥayyān (=Ḥayyūn), evidently the father of Qāḍī al-Nuʿmān. According to al-Khushanī, the father, originally a Mālikī and in charge of leading the communal Friday prayers, converted to 'eastern doctrine' (*tasharraqa*), as the Ismāʿīlī faith was commonly called in the Maghrib, but kept his conversion secret.[6] This conversion must have occurred after the Fāṭimid conquest like the conversion of all the other scholars of Qayrawān enumerated by al-Khushanī who adopted the eastern doctrine. Al-Nuʿmān's father presumably sought to conceal his conversion to the Ismāʿīlī faith from the predominantly Mālikī community whose Friday prayers he was in charge of leading.

A further brief note on al-Nuʿmān's father is provided by Ibn Khallikān in his biography of Qāḍī al-Nuʿmān. The father, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, died in Rajab 351/Aug. 962 at the age of 104 (moon) years. His son Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān (then chief judge under the Fāṭimid caliph al-Muʿizz li-dīn Allāh), led the funeral prayers over him, and he was buried at the Bāb al-Silm in Qayrawān.[7] The unusually high age to which the father lived was also noted

4. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent of the Fatimids : A Contemporary Witness,* London 2000.
5. See W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent,* p. 65-67. The four others whom Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī summoned to the Ismāʿīlī faith just before Ibn al-Haytham, are named on p. 86. Among them was Ibn al-Haytham's close school friend Aḥmad al-Marwadhī and his father Muḥammad b. ʿUmar al-Marwadhī. All five then swore the oath of initiation at the same time (p. 95).
6. Al-Khushanī, Muḥammad b. al-Ḥārith, *K. Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya,* ed. Mohammad Ben Cheneb, in *Classes des Savants de l'Ifrīqiya,* Paris 1915, p. 198.
7. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān,* ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1968-1972, V 416.

by al-Khushanī, who describes him as very old. This presumably refers to his age at the time when al-Khushanī was writing his *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* in Cordova for the Umayyad caliph al-Ḥakam II around the year 350/961.

Al-Nuʿmān's father thus was born in the year 247/861. According to Ibn al-Khallikān, he used to narrate numerous precious reports he had memorized from the age of four. Al-Khushanī describes him as having frequented Muḥammad b. Saḥnūn, the famous son of Saḥnūn and leading Mālikī jurist in Qayrawān, who died in 256/870 when al-Nuʿmān's father was nine years old. It seems that in his old age, when he was an adherent of the Ismāʿīlī faith, he still liked to narrate reports about the famous Mālikī scholar or reports he had heard from him as a child. His allegiance to the Fāṭimids was perhaps more political than religious.

Yet why would a faithful Mālikī scholar name his (apparently only) son Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān, the name of the founder of the great *madhhab* of religious law competing with that of Mālik b. Anas? The answer may lie in the tribal *nisba* al-Tamīmī of Qāḍī al-Nuʿmān's family. Tamīm was the tribe to which the Aghlabid ruling house and many of the noble landowning families in Ifrīqiya, including the Zaydī family of Ibn al-Haytham belonged. A populous, strong and proud eastern Arabian tribe, the Banū Tamīm during the early Muslim conquests had mostly settled in Iraq, Basra and Kufa, and from there participated in large number in the conquest and settlement of Iran and Central Asia. They were not represented in Umayyad Syria and in the early conquering armies in the west that settled in the Maghrib and Andalus. Tamīm joined in large contingents the revolutionary ʿAbbāsid army in Khurāsān and took a vital part in the ʿAbbāsid conquest of Iraq, Syria and Egypt. In the Maghrib, the ʿAbbāsid advance was at first delayed as there remained strong support for the Umayyad regime among the early Arab settlers, while Khārijism opposed to Umayyad and ʿAbbāsid rule alike was rampant among the Berber population. When the ʿAbbāsids eventually sent powerful armies from Egypt to subdue Ifrīqiya, Tamīm furnished a major portion of the conquerors. The caliph Hārūn al-Rashīd preferred them over their main rivals, the Azdī Muhallabids, and appointed the Tamīmī Ibrāhīm b. al-Aghlab as a semi-autonomous hereditary governor of Ifrīqiya. As loyal vassals of the ʿAbbāsids, the Aghlabids followed them in officially backing the legal *madhhab* of Abū Ḥanīfa, the school of the ʿIrāqīs as it was called in the Maghrib. They respected, however, the adherence of the great majority of their subjects to the *madhhab* of Mālik b. Anas, the school of the Medinans.

The family of Qāḍī al-Nuʿmān evidently belonged to the Tamīmī nobility in Ifrīqiya whose ancestors had immigrated from the east in the early ʿAbbāsid age. Al-Khushanī describes al-Nuʿmān's father as being from Sūsa, although he was brought up and educated in Qayrawān. The family presumably owned estate property in the region of Sūsa. When the father named his son Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān, it was primarily a gesture of loyalty to the

Aghlabid regime. It is not known whether he had already been appointed imām of the Congregational Mosque of Qayrawān or was still aspiring to the prestigious position. Most likely, however, the gesture of loyalty was made not long after Rajab 275/Nov. 888, when the Aghlabid Ibrahīm b. Aḥmad replaced the Mālikī *qāḍī* of Ifrīqiya ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ṭālib by the Ḥanafī and Muʿtazilī Muḥammad b. ʿAbdūn.[8] Al-Nuʿmān, as will be seen, must have been born in the year 275/888-9 or shortly thereafter, long before has been generally assumed in modern research.

The young al-Nuʿmān is mentioned by Ibn al-Haytham under the name Ibn Ḥayyūn in an incident that occurred in 289/902 or in early 290/902 during the judgeship of the Ḥanafī *qāḍī* Muḥammad b. Aswad al-Ṣadīnī.[9] Ibn al-Haytham was at that time an adolescent and a pupil of the former Ḥanafī *qāḍī* Ibn ʿAbdūn, who in 280/893 had been replaced by the Mālikī ʿĪsā b. Miskīn. Ibn al-Haytham evidently used the opportunity of the judgeship of another Ḥanafī with Muʿtazilī leanings maliciously to embarrass Abū ʿUthmān Ibn al-Ḥaddād, the foremost Mālikī disputant and apologist of Mālikī Sunnī orthodoxy, with a Muʿtazilī catch question. He went to visit Ibn al-Ḥaddād together with Aḥmad al-Marwadhī and Ibn Ḥayyūn. His close friend Aḥmad al-Marwadhī was the son of the Imāmī Shīʿī Muḥammad b. ʿUmar al-Marwadhī and at that time studied together with him under Ibn ʿAbdūn. They were also accompanied by the Jew Yūsuf b. Danqas al-Isrāʾīlī, who may be identical with Yūsuf b. Yaḥyā al-Khurāsānī, Ibn al-Haytham's Jewish private teacher of Aristotelian logic.[10] They found Ibn al-Ḥaddād sitting alone in his portico and asked him about God's description of Himself as 'Creator of everything', was its meaning general or particular? Ibn al-Ḥaddād sensed the Muʿtazilī motive behind the question and evaded: 'This is one of the questions of the innovators.' If the interrogators belonged to them, they must leave him. They triumphed: 'You are a foolish, ignorant old man. Someone setting himself up in your position gives a proper answer and does not revile', and went on to charge him with innovation in espousing anthropomorphism in his creed. They left him in dread and humiliation, fearing that the young men might turn violent against him. Later he asked the Jew Ibn Danqas about their identity. When informed, he commented: 'Yes, so it must be.'

Al-Nuʿmān Ibn Ḥayyūn, it may safely be assumed, was at that time also a student of the Muʿtazilī Ibn ʿAbdūn. This is why he went along with the other two fellow students to embarrass Ibn al-Ḥaddād with the Muʿtazilī catch question. He was probably two or three years younger than Ibn al-Haytham.

---

8. Ibn ʿIdhārī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa l-Maghrib*, I, ed. G. S. Colin and É. Lévi-Provençal, Leiden 1948, p. 121.
9. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent*, Ar. text p. 70-71, trans. p. 123-125.
10. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent*, p. 112.

His father presumably had first brought him up as a Mālikī, but then sent him to the highly esteemed Ḥanafī scholar Ibn ʿAbdūn, trusting that a solid Ḥanafī education could be advantageous for the career of his son under the Ḥanafī Aghlabid regime. Ibn ʿAbdūn evidently became the principal public teacher of the young al-Nuʿmān as he was the principal public teacher of his two clandestine Shīʿī students Ibn al-Haytham and Aḥmad al-Marwadhī.

The three youths, however, also shared a private mentor who in the end shaped their religious identity much more profoundly than Ibn ʿAbdūn. He was the Kufan Shīʿī missionary scholar Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Sallām b. Sayyār al-Kūfī al-Barqī al-Hamadānī. His *nisba*s al-Barqī al-Hamadānī suggest that he, or his family, came from Barqarūd, a Shīʿī stronghold in the region of Hamadān. His education, however, was Kufan. The prominent Kufan Zaydī scholar Muḥammad b. Manṣūr al-Murādī was one of his teachers, and in Ifrīqiya he became generally known as al-Kūfī. Ibn al-Haytham reports that Muḥammad al-Kūfī arrived in Qayrawān, coming from Sicily, sometime after the death of Ibn al-Haytham's father in 285/898.[11] Al-Kūfī soon contacted the young Ibn al-Haytham, having been alerted to Ibn al-Haytham's Shīʿī family background by other local Shīʿīs. Ibn al-Haytham was impressed by his knowledge of *kalām* theology and disputation and for some time supported him as his tutor financially and with gifts. Then he felt, however, that himself had become more knowledgeable than the Kufan and withdrew his support.

Al-Kūfī now volunteered to instruct Ibn al-Haytham in more radical Shīʿī thought than the moderate Zaydī creed he had been taught as a minor by his father. His family apparently still adhered to the moderate Batrī Zaydī Shīʿism that had prevailed in Kufa in the early ʿAbbāsid age. Al-Kūfī asked him whether he had investigated the topic of the imamate. Ibn al-Haytham replied that his father had taught him to uphold the superiority of ʿAlī over others and that the imamate belongs to his offspring. Recognition of the superiority of ʿAlī evidently did not imply for him repudiation of the caliphate of his predecessors, and he indicated that he did not consider the subject of the imamate worthy of much thought. Al-Kūfī countered that the imamate was indeed a highly important subject and the key to many other sciences. It was one of the four pillars of religion and most closely connected with prophecy.

After discussing the theory of the imamate for thirty days, al-Kūfī turned to the subject of dissociation (*barāʾa*) from the enemies of the rightful imams. Ibn al-Haytham at first objected that he saw no need to mention those who had died and their evil acts or even their good ones. Al-Kūfī insisted that to know the superiority of one's leaders required knowledge

11. *Ibid.*, p. 112-116.

of the wickedness of their opponents. Would Ibn al-Haytham not consider someone who stole his clothes as a wrongdoer who must be impugned and denied his testimony? How much more must those be impugned who have committed much more serious crimes in violation of the religion of God. After thirty days of discussion of the subject, Ibn al-Haytham was convinced of the truth of al-Kūfī's statements. He embraced him and adopted him as his religious friend (*wālaytuh*). Then he gave up his other studies and concentrated on what al-Kūfī instructed him to study. Thus he read the books on the imamate by Hishām b. al-Ḥakam, the early elaborator of the Imāmī theory of the imamate in the age of Imam Ja'far al-Ṣādiq, and books on the virtues of 'Alī and the vices of Abū Bakr, 'Umar and 'Uthmān. The copies of these books most likely were provided by Muḥammad al-Kūfī.

Finally al-Kūfī introduced Ibn al-Haytham to the Imāmī Shī'ī religious law. When he visited Ibn al-Haytham one day and found him praying, he asked him what prayer this was. Ibn al-Haytham answered that he was praying the afternoon prayer. Al-Kūfī told him that it was not the time for the afternoon prayer according to the practice of the Shī'a. The Shī'a had their own religious law including their call to prayer and rules for prayers. All the rules Ibn al-Haytham had that accorded only with the doctrine of Abū Ḥanīfa and Mālik were false and misguided. Ibn al-Haytham now asked him to inform him about the identity of the local Shī'a. Al-Kūfī brought him a copy of the *Kitāb Yawm wa-layla* with the name of Ibrāhīm b. Ma'shar written on it. In the latter Ibn al-Haytham recognized a neighbour and associate of his who used to sit with him.[12] *Kitāb Yawm wa-layla* is the title of several Imāmī manuals by various authors about the ritual and legal duties for a single day and night. The earliest one of them apparently was by the Kūfan Mu'āwiya b. 'Ammār al-Duhnī (d. 175/791-2), a transmitter from Imams Ja'far al-Ṣādiq and Mūsā al-Kāẓim. It may be his work that is meant here The book evidently was a vital tool for uniting the Shī'a in a worship community. Ibn al-Haytham memorized the whole text and followed its prayer instructions. Al-Kūfī next brought him a book containing a collection of texts on bequests, legal punishments, and shares of inheritance in the handwriting of Muḥammad al-Marwadhī. Ibn al-Haytham remarked : 'Alas, these are our revered elders and they were associates of my father before me.' Al-Kūfī told him : 'It is they who urged me to work with you.' Ibn al-Haytham then bor-

12. Ibrāhīm b. Ma'shar may be identical with the Abū Ma'shar mentioned by Ibn al-Haytham further on in his *K. al-Munāẓarāt* (W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent*, p. 169) together with al-Ḥulwānī, the Imāmī Shī'ī mentioned also in other Ismā'īlī sources as having been active among the Kutāma and elsewhere in the Maghrib before the arrival of Abū 'Abd Allāh al-Shī'ī in 280/893. In this case he was an eastern Imāmī missionary who eventually settled in Qayrawān. He is not not mentioned thereafter in Ibn al-Haytham's account and presumably died before al-Shī'ī's arrival in Raqqāda.

rowed further books directly from the local Shīʿīs and studied Imāmī legal doctrine in them. He and his friend Aḥmad al-Marwadhī ceased to read Ḥanafī law books with Ibn ʿAbdūn, although they continued to read other texts with him.

There is no information as to when and under what circumstances the young al-Nuʿmān became a student of the Kufan missionary scholar. Perhaps he came to know him through his association with Ibn al-Haytham and Aḥmad al-Marwadhī. Certainly it was well before the advent of the Fāṭimids in Qayrawān. Muḥammad al-Kūfī must be the anonymous benefactor (*munʿim ʿalayya*) whom Qāḍī al-Nuʿmān mentions and highly praises at the beginning of his *Kitāb al-Himma fī ādāb atbāʿ al-aʾimma.*[13] The benefactor had long ago provided al-Nuʿmān with a very brief booklet comprising only five small folios about the proper rules of etiquette (*ādāb*) for servants and subjects of kings. The booklet was composed in a terse style of high rhetorical merit, every word rich in meaning and expressive of a variety of useful information. Al-Nuʿmān found in it most beautiful and and pleasing rules of conduct. He only wished the author had intended them for the service of those who truly deserved them rather than for undeserving worldly kings. When he pointed this out to the benefactor, the latter drew his attention to an expression (*ḥarf*) in the booklet that indicated that its composer belonged to the 'people of loyalty' (*ahl al-walāya*), the Shīʿa of the rightful imams, and that he merely was compelled to associate with the kings and usurpers of this earth. Al-Nuʿmān at the time felt relieved and pleased by that notice. Writing decades later under very different circumstances, he explains that he wanted to emulate the precedent set by the author of the booklet and expand on it now that the reign of the Friends of God had become open and their authority was firmly established, by writing a book on the proper etiquette for the followers of the rightful imams. Al-Nuʿmān pays high tribute to his unnamed benefactor who evidently was no longer alive with the words : 'I still scoop from his sea and endeavour to move forward and backward in accordance with his command and prohibition.'

Qāḍī al-Nuʿmān thus certainly was converted to the Shīʿa, but not to Ismāʿīlī Shīʿism, years before the beginning of the Fāṭimid reign. The sources which maintain that he was an Imāmī Sīʿī before he became an Ismāʿīlī are right. It is not known exactly when he became formally an Ismāʿlī by swearing the oath of initiation. He was not among the first five Qayrawānīs to do so, but it was probably not much later. Ibn al-Haytham told Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī the story of his teacher Muḥammad al-Kūfī during his first meeting with him, and the *dāʿī* immediately inquired : 'Is this man still

13. Al-Qāḍī al-Nuʿmān b. Muḥammad al-Maghribī, *Kitāb al-Himma fī ādāb atbāʿ al-aʾimma,* ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn, Cairo n. d., p. 33-34.

living today?' The next morning Ibn al-Haytham brought the Kufan along to present him to the *dā'ī,* who summoned him to the faith in the presence of Ibn al-Haytham.[14] Al-Nu'mān no doubt followed his mentor soon. He was at that time about 21 years of age.

Ibn al-Haytham next reports that Abu l-Ḥasan al-Muṭṭalibī, a merchant of Qayrawān and confidant of the Fāṭimid Imam al-Mahdī still residing in Sijilmāsa, requested Abū 'Abd Allah al-Shī'ī on behalf of the people of Qayrawān to appoint a judge over them.[15] The last Aghlabid *qāḍī,* the Mālikī Ibrāhīm b. al-Khashshāb, who was left in his office when the ruler Ziyādat Allāh b. Abī l-'Abbās fled from Raqqāda, was widely considered ignorant. The *dā'ī* looked at Ibn al-Haytham, but the latter suggested that Muḥammad b. 'Umar al-Marwadhī, the father of his school friend Aḥmad, was more worthy of the position. It was agreed to appoint al-Marwadhī. The *dā'ī* admonished him to forget any grudges between him and others under the old regime and to judge impartially. As it turned out, the first Fāṭimid *qāḍī* proved unable to live up to such high standards of judgeship and was seven years later in 303/915-16 deposed and tortured to death under the caliph al-Mahdī.[16] The Kutāmī commander Abū Mūsā Hārūn, who was evidently better informed about the religious environment in Qayrawān than the *dā'ī,* immediately objected to the appointment. He told Ibn al-Haytham he would certainly come to be plagued by his having suggested this appointment. The city, he added, was his, Abū Mūsā's, and its civil administrator (*'āmil*) must be under his authority. If there was to be one, it should be Ibn al-Haytham. The *dā'ī* defended the appointment explaining that he had been told that the people needed someone to supervise their markets and scales. Abū Mūsā countered : 'What need have we for this? Did the Messenger of God have a judge? We want only to return them to our belief and our sunna as we did in Ṭubna and elsewhere.' Al-Shī'ī remarked : 'What harm is there to us if we appoint a sweeper for every garbage heap?

The initial changes of ritual introduced by the new regime, the adoption of the Shī'ī call to prayer and the invocation of blessings for the Family of the Prophet, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan and al-Ḥusayn, in the congregational prayers, did not provoke discontent among the mass of the Mālikī Sunnī population. Abū 'Abd Allāh had granted them a general amnesty. He hoped to win them over and did not wish to antagonize them now. The gruesome

14. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent*, p. 116.
15. *Ibid.*, p. 116-117.
16. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān,* I, p. 173. See also "The Religious policy of the Fatimids toward their Sunnī Subjects in the Maghrib", in *L'Egypte Fatimide son art et son histoire,* ed. M. Barrucand, Paris 1999, p. 99-100.

tales of later Mālikī martyrology about public cursing and vilifying of the three caliphs preceding ʿAlī and other Companions of the Prophet and about heroic public resistance and protest have no basis in fact.

The first occasion for discord occurred two months after the Fāṭimid takeover when the popular *tarāwīḥ* prayers performed in the nights of Ramaḍān were forbidden. These communal nightly prayers led by an imām had not been practiced in the time of the Prophet and were first introduced by the caliph ʿUmar. Shīʿīs believed that ʿAlī wanted to abolish the practice, although Sunnī reports describe him as admiring the practice in Kūfa during his caliphate. If the account of the Mālikī scholar Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq (d. 363/974) can be trusted here, the abolition of the *tarāwīḥ* prayers by Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī in Ramaḍān 280/Nov. 893 among the Kutāma had already provoked the first serious dissent among them.[17] The *dāʿī* thus may not have been eager to prohibit the popular practice immediately. Ibn al-Haytham reports that it was he, Ibn al-Haytham, who urged Abū ʿAbd Allāh to give orders to stop the practice.[18] The *dāʿī* then ordered Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Aḥmad b. Abī Khinzīr, governor of Qayrawān, and the *qāḍī* al-Marwdhī to implement the prohibition.

At the beginning of Ramaḍān, Ibn al-Haytham together with the judge al-Marwadhī attended the obligatory prayer. The imām recited the first part of Sūra 85 about the persecution of the believers by the evil Fellows of the Pit (*aṣḥāb al-ukhdūd).* He began to choke as he continued and made an allusion to prevented prayers and nightly vigils. Ibn al-Haytham drew the *qāḍī*'s attention to this, and the latter made motion to remove the imām instantly from the pulpit and to imprison him. Ibn al-Haytham, aware of the *dāʿī*'s wish not to antagonize the common people of Qayrawān, suggested that he be patient and dismiss the imām the next day.

Ibn al-Haytham does not name the offending imām. Most likely he was Qāḍī al-Nuʿmān's father, Muḥammad b. Ḥayyūn, who according to al-Khushanī was in charge of the communal Friday prayers in Qayrawān and converted secretly to 'the eastern doctrine.' This conversion occurred, it seems, in expiation of his *faux pas.* There could have been no question that the imām intended to preach revolt against the new regime. Yet a good imām, unlike a *qāḍī,* must be aware of the concerns and sentiments of his flock of worshippers and be a spokesman for them in the face of arbitrary government. Noticing the presence of the representatives of government in the congregation, he choked on the words of protest in his prepared sermon.

---

17. Ibn ʿIdhārī, *al-Bayān,* I, p. 127-129. Qāḍī al-Nuʿmān does not mention this discord in his account in his *K. Iftitāḥ al-daʿwa.* According to the account of al-Warrāq, the Kutāma before the arrival of Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī mostly inclined to the Nukkārī Ibāḍiyya.
18. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent*, p. 118-119.

Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī was immediately informed of what had happened. Ibn al-Haytham also mentioned to him and al-Marwadhī a dream Muḥammad al-Kūfī had dreamt not long before the arrival of the *dāʿī* which he, Ibn al-Haytham, had interpreted as an indication that al-Shīʿī put him in charge of the Friday sermons. The *dāʿī* did appoint al-Kūfī to offer the Friday sermon and lead the prayers in the Great Mosque of Qayrawān with a monthly salary of five dinars.

Ibn al-Haytham's account breaks off here. His master, Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī, departed shortly afterwards, in the middle of Ramaḍān, with a mighty army in order to rescue the Fāṭimid al-Mahdī in Sijilmāsa and convey him to his residence in Raqqāda, where he arrived some seven months later on Thursday, 20 Rabīʿ II/4 Jan. 910. The Fāṭimid imām-caliph was even more than al-Shīʿī averse to provoking discontent among the common people. His primary concern was to gain and reward obedience, service and loyalty from everybody, whatever their religious faith, rather than to spread the rule of Shīʿī religious law and the Ismāʿīlī creed. He was prepared to punish members of the *daʿwa* most severely if they offended public opinion by openly living in accordance with their chiliastic antinomian beliefs. Al-Mahdī probably quickly restored the former imām of the Great Mosque, who had now secretly sworn the Ismāʿīlī oath of initiation, and allowed him to conduct the prayers according to the traditional Mālikī rites as he had done before. Ibn al-Haytham, who was responsible for the awkward incident at the beginning of the holy month of Ramaḍān, lost his position as chief adviser of the government on religious policy in Qayrawān and soon was sent to Andalus as an envoy to the famous anti-Umayyad rebel ʿUmar b. Ḥafṣūn, who had recognized the Fāṭimid caliph as his overlord, and later to Tāhart to cope with the Miknāsa chieftain Maṣāla b. Ḥabūs.

Muḥammad al-Kūfī presumably was relieved and pleased to surrender his position as imām and preacher to his predecessor. He realized that as an eastern foreigner it was virtually impossible for him to gain the trust and admiration of his Mālikī congregation. Surely he could not hope to persuade them to abandon their traditional rites of worship and adopt the rules that the *Kitāb Yawm wa-layla* prescribed for all faithful Shīʿīs. Al-Mahdī no doubt appreciated his extensive Shīʿī scholarship and knowledge of Shīʿī literature. He did not send him abroad to spread the faith, but attached him to his court and commissioned him to gather Shīʿī books from everywhere for his library, certainly with the long-term objective of legislating a Fāṭimid Ismāʿīlī law code for the dynasty. Al-Kūfī thus was removed from public life

in Qayrawān and is not mentioned any more in the Mālikī chronicles until his death in 310/922-3. In his obituary, he is succinctly described as having been 'learned in law according to the *madhhab* of the Shīʿa.'[19]

The sources are equally silent about the life and activity of Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān during the early years of the Fāṭimid reign. His own much later testimony in his *Kitāb al-Himma* suggests that he remained closely attached to his benefactor whom he so eloquently extolls and commits himself to emulate. He must have sworn his Ismāʿīlī oath of initiation and joined the *daʿwa* soon after his mentor, but he continued to study under his guidance and, unlike Ibn al-Haytham, was not dispatched abroad for missionary work. Perhaps he was allowed to assist al-Kūfī informally in his task at the court. Three years after al-Kūfī's death, at the age of about 38, he was officially taken by the caliph into his service. He inherited the custodianship of the Shīʿī library al-Kūfī had assembled and was, in the course of his long remaining life, to become the founder of Fāṭimid Ismāʿīlī law.

19. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān*, I, p. 188.

LE DEVENIR D'UN ÉVÉNEMENT : LECTURES SIKHES DE LA CONQUÊTE DE L'HINDOUSTAN PAR BĀBUR[1]

Denis MATRINGE

Centre National de la Recherche Scientifique

Aux chapitres LV et LVI de son *Quart Livre* publié en 1553, François Rabelais (c. 1485-1553) raconte une histoire extraordinaire. Alors que Pantagruel et ses compagnons ont entrepris leur grand périple maritime pour que Panurge puisse consulter l'oracle de la Dive Bouteille à propos de son mariage, ils sont soudain saisis d'effroi en se retrouvant, sans raison apparente, au beau milieu d'un grand vacarme où se mêlent voix et coups de canons. Mais le pilote du vaisseau les rassure en donnant à Pantagruel l'explication du phénomène :

> Seigneur, de rien ne vous effrayez. Icy est le confin de la mer glaciale, sus laquelle feut au commencement de l'hyver dernier passé grosse et felonne

1. Une première version de cette étude a fait l'objet d'une communication en anglais intitulée « Sikh perceptions of Bābar's conquest of Hindūstān, 16th-19th century » lors de la journée d'étude internationale *Les cultures et constructions historiques dans l'Asie du Sud de la première modernité*, organisée par Pascale Haag (EHESS) et Corinne Lefèvre (CNRS) à École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, le 5 avril 2011. Je remercie Catherine Clémentin-Ojha pour sa relecture attentive et ses suggestions. Toute éventuelle erreur ou omission est bien entendu de ma seule responsabilité. – J'emploie, comme le font les textes dont je traite, le mot Hindoustan pour désigner le pays dont il est question et qui désigne, en gros, l'Inde du Nord, sans le Bengale ni le Sindh. – Concernant la translittération, contrairement à l'usage indianiste, c'est l'accent aigu qui est utilisé comme signe diacritique pour les consonnes rétroflexes propres aux langues indiennes, le point souscrit étant réservé à la notation des consonnes emphatiques de l'arabe. Quant aux consonnes aspirées des langues indiennes, elles sont notées par un groupe consonne + *h* souligné (ex. *kh*, *gh*, *ṭh*, *th*, etc.). Rappelons enfin que l'écriture gurumukhī utilisée par les sikhs ne distingue pas les trois sifflantes du sanskrit : elle les représente par *-s-*, ajoutant parfois un point souscrit sous le caractère, dès lors translittéré *-sh-*, pour indiquer qu'il s'agit de la sifflante rétroflexe ou de la sifflante palatale, qui sont confondues.

> bataille, entre les Arismapiens, et les Nephelibates. Lors gelerent en l'air les parolles et crys des homes et femmes, les chaplis des masses, les hurtys des harnoys, des bardes, le hannissements des chevaulx, et tout aultre effroy de combat. À ceste heure la rigueur de l'hyver passée, advenente la serenité et temperie du bon temps, elles fondent et sont ouyes[2].

Un épisode étonnamment similaire se rencontre dans un ouvrage d'une quarantaine d'années postérieur au *Quart Livre*, le *Muntakhab al-tavārīkh* (Choix d'histoires) achevé en 1595 par ʿAbd al-Qādir Badāʾūnī (1540-1615), l'un des grands lettrés indo-musulmans attachés à la cour de l'empereur moghol Akbar (r. 1556-1605). Le *Muntakhab al-tavārīkh* est une histoire générale des musulmans en Inde de l'époque du Ghaznévide Subuktugīn (gouverneur samanide puis autonome de Ghazni de 977 à 997) jusqu'à1595-1596, caractérisée par des commentaires hostiles sur les activités religieuses d'Akbar. Quand Badāʾūnī en vient à raconter la fameuse bataille de Pānīpat par laquelle le fondateur de la dynastie moghole, Bābur (r. 1526-1530), après plusieurs incursions en Hindoustan au cours des années précédentes, vainquit en 1526 le sultan de Delhi Ibrāhīm Lodī (r. 1517-1526), il suspend sa narration et note :

> [...] maintenant encore, le tumulte de la bataille et les cris des combattants provenant du lieu de l'affrontement parviennent la nuit aux oreilles des voyageurs.
> En l'an 997 (1588), l'auteur de ces pages, faisant route au petit matin de Lahore à Fatḥpur, dut traverser cette plaine : des bruits terrifiants parvinrent alors à ses oreilles et les gens de sa compagnie imaginèrent que des assaillants fondaient sur eux. Je fus ainsi témoin de ce que j'avais entendu dire. Nous en remettant au Tout-Puissant au sujet de ce divin mystère, nous poursuivîmes notre route[3].

Badāʾūnī parle d'un événement remontant à quelque soixante-dix ans avant l'achèvement du *Muntakhab*, mais dont le souvenir restait vivace à son époque et dont la mémoire s'est transmise jusqu'à nos jours : la bataille de Pānīpat reste considérée comme un événement crucial, emblématique de l'établissement du pouvoir moghol en Hindoustan et dont les interprétations font l'enjeu de vifs affrontements idéologiques dans un contexte indien marqué par le « communalisme ». Badāʾūnī ne manque pas de remarquer que le jour même de la bataille, qui est finie à midi, Bābur gagne Delhi

---

2. F. Rabelais, *Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris 1994 (« La Pléiade »), p. 669.
3. ʿAbdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh al-Badāonī, *Muntakhabu-t-tawārīkh*, trad. G. S. Ranking, 3 vol., Delhi 1898, vol. 1, p. 441-442. – Sur Bābur, descendant de Tīmūr par son père et de Chingīz Khān par sa mère, voir S. F. Dale, *The garden of the eight paradises. Bābur and the culture of empire in Central Asia, Afghanistan and India 1483–1530*, Leiden 2004.

et fait lire le prône *(khuṭba)* en son nom[4]. Bābur lui-même, dans le *Bābur-nāma*, écrit pour la plus grande partie durant les dernières années de sa vie, raconte longuement la bataille de Pānīpat, ses préparatifs et la suite des événements. S'il donne sa propre armée comme comptant quelque douze mille hommes (dont six à sept mille combattants d'après les mémoires de sa fille Gul-Badan [c. 1523-1603]), il estime, de manière très exagérée, à cent mille le nombre des soldats d'Ibrāhīm Lodī, à mille celui de ses éléphants et à quarante à cinquante mille le nombre des ennemis tués[5]. Le sultan était au nombre des morts et sa tête fut déposée devant Bābur[6].

Dans son récit, Badā'ūnī, comme avant lui Gul-Badan, suit de près le *Bābur-nāma*. Mais un événement n'est pas, selon la remarquable formule de Michel de Certeau à propos de mai 1968 en France, « ce qu'on peut voir ou savoir de lui, mais ce qu'il devient ». Aussi Badā'ūnī, qui regarde la bataille de Pānīpat depuis la première grandeur de l'empire moghol, voit-il en elle un événement inaugural et conclut-il l'épisode en disant qu'une fois Bābur monté sur le trône de l'Hindoustan, « sa justice et sa libéralité ornèrent le monde d'un éclat neuf » et qu'« il transforma le monde en une roseraie[7]. »

Les pages qui suivent sont consacrées à trois interprétations tout autres des incursions de Bābur en Hindoustan et de sa conquête du pays, produites par des auteurs sikhs. La première se rencontre dans des hymnes du saint homme à qui les sikhs font remonter l'origine de leur religion et en qui ils voient leur premier Gurū, Nānak (1469-1539), contemporain de Bābur, la deuxième dans les *Janam-sākhī* (récits de naissance), hagiographies de Nānak compilées pour la plupart aux 17e et 18e siècles, et la troisième dans la première histoire des sikhs écrite par un auteur sikh, le *Panth-prakāsh* (Lumière de la Voie), achevé par Ratan Siṅgh Bhaṅgū (m. 1843) en 1841[8]. Comme nous le verrons, l'interprétation de la conquête de Bābur est à chaque fois différente. Pour Nānak, cet événement illustre le caractère incompréhensible du décret divin tout en fonctionnant comme un rappel de l'inéluctabilité de la mort et de la nécessité pour l'homme soucieux de son salut de régénérer son esprit avant de quitter le monde de manière à atteindre la libération du cycle des renaissances. Dans les *Janam-sākhī*, la venue de Bābur en

4. Badāonī, *Muntakẖabu-t-tawārīkẖ*, p. 442.
5. Zahiruddin Muhammad Babur, *Le Livre de Babur*, traduit du turc chaghatay par J.-L. Bacqué-Grammont, annoté par J.-L. Bacqué Grammont et M. Hasan, Paris 1980, p. 316-319 ; Gul-Badan Baygam, *Le livre de Humâyûn*, traduit du persan par P. Pifaretti, édition établie, présentée et complétée d'extraits de chroniques persanes par J.-L. Bacqué-Grammont, Paris 1996 (« Connaissance de l'Orient »), p. 34.
6. Badāonī, *Muntakẖabu-t-tawārīkẖ*, p. 442.
7. Badāonī, *Muntakẖabu-t-tawārīkẖ*, p. 443.
8. Pour un aperçu d'ensemble de l'histoire des sikhs, de leur religion et de leur sociologie, voir D. Matringe, *Les sikhs : histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris 2008 (« Planète Inde »).

Hindoustan est consécutive à une malédiction lancée par Nānak contre les habitants d'une ville qui avaient négligé de les nourrir, ses compagnons et lui. Enfin, dans le *Panth-prakāsh*, la victoire de Bābur à Pānīpat est présentée comme un châtiment divin attiré par Nānak sur Ibrāhīm Lodī après que ce dernier a humilié de saints hommes, les accusant d'être des charlatans, exploiteurs de la crédulité populaire et incapables d'aucun miracle.

I

Ce qui est connu avec quelque certitude de la vie de Nānak peut se résumer en peu de mots à partir du livre fondateur du très grand spécialiste des sikhs et du sikhisme que fut Hew McLeod[9]. Nānak naquit en 1469 et grandit dans le village de son père, Talvaṅḍ'ī, environ soixante kilomètres au sud-ouest de Lahore. Son père, Kālū (lit. « noiraud »), de la sous-caste Bedī de la caste marchande des Khatrī, était l'officier cadastral du village[10]. Nānak fut marié Sulakhanī fille de Mūlā, jeune femme de sa caste mais d'une sous-caste inférieure, celle des Čoṅā, conformément pour le premier point – l'endogamie de caste – à la prescription brahmanique et pour le second – l'hypergamie de l'épouse – à la pratique la plus courante en Inde du Nord[11]. Nānak et Sulakhanī eurent deux fils, Lakhmī Dās (trad. 1497-1555) et Sirī Čand (trad. 1494-1629).

Jeune homme, Nānak trouva à s'employer à Sulṭānpur, au service de Daulat Khān Lodī (m. 1526), futur gouverneur de Lahore qui trahit Ibrāhīm Lodī et se rallia à Bābur. À Sulṭānpur, vers la fin du 15e siècle, Nānak connut une expérience mystique à la suite de laquelle il entreprit de longues pérégrinations jusqu'en dehors de l'Hindoustan, accompagné, pendant un temps au moins, par Mardānā, un barde musulman. Cette période de voyages prit probablement fin un peu avant 1520, année où Nānak fut témoin, semble-t-il, de l'attaque de Bābur sur la ville de Saidpur (pour Sayyidpur, la ville du Sayyid)[12]. C'est à cette époque que Nānak se vit offrir par un homme riche

9. H. McLeod, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, 2e éd., New Delhi 1976 (1re éd. 1968).
10. Sur les Khatrī, voir H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*, 3 vol., Lahore 1911-1919, vol. II, p. 501-526.
11. Voir L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris 1966, chap. V, « La réglementation du mariage : séparation et hiérarchie », p. 143-167.
12. Voir *The* Bābur-nāma *in English (*Memoirs of Bābur*). Translated from the original Turki text of Ẓahiruʾddīn Muhammad Bābur Pādshāh Ghāzī, by Annette Susannah Beveridge*, Londres 1922, réimpr. New Delhi 1970, p. 426-429. Saidpur était située près de la ville actuelle d'Eminabad, à une douzaine de kilomètres au sud-est de Gujranwala, aujourd'hui au Pakistan. Après sa destruction par Bābur, elle fut reconstruite sous le nom de Shergaṙh, avant d'être détruite à nouveau, cette fois par Akbar, qui fit construire Eminabad à un peu plus de deux kilomètres au nord-est des ruines (W. H. McLeod, trad., *The B40 Janam-Sakhi : An English Translation with Introduction and Annotation of India Office Library Gurmukhi*

devenu son disciple des terres au bord de la Ravī, non loin de Lahore. Nānak y fonda le village de Kartārpur, où il résida jusqu'à sa mort en 1539, ne faisant plus que de brefs voyages dans les environs et attirant de nombreux disciples. Parmi ces derniers se trouvait Lahiṅā (1504-1552), un Khatrī de la sous-caste des Trehaṅs, qu'il rebaptisa Aṅgad et dont il fit son successeur à la tête de la communauté de ses fidèles, bientôt appelée Nānak Panth (Voie de Nānak).

Après son illumination, Nānak se mit à prêcher et à composer des hymnes *(shabadu)*, faits chacun de plusieurs strophes et comportant généralement un refrain, et des couplets isolés *(saloku)* qu'il rassembla et que préservèrent ses successeurs à la tête du Nānak Panth. Le cinquième de ces Gurūs, Arjan (1563-1606), les inclut dans l'anthologie qu'il compila en 1604, l'*Ādi Granth* (litt. « Livre Premier »), qui devint le livre sacré des sikhs et qui est révérencieusement appelé *Srī Gurū Granth Sāhib*.

Sa religion comme son comportement rattache Nānak aux sants, mystiques errants de l'Inde du Nord, adeptes du courant dit *nir-guṅī* de la *bhakti* (nom d'action fait sur la racine sanskrite *BHAJ-* « partager »), terme générique désignant tout un complexe d'attitudes et de pratiques fondées sur une totale dévotion à un être divin suprême avec lequel le dévot entretien une relation d'amour personnelle. Certains dévots, plus communément appelés *bhakta*, rendent un culte à une divinité pourvue d'attributs, de « qualités » *(guṅa)*, tels qu'apparence physique, ornements et attributs spécifiques, mythe – en général Devī (*la* Déesse), Shiva ou, surtout, Viśṅu (ou l'un de ses grands avatars Kṛśṅa et Rāma) : leur courant est dit *sa-guṅī* (litt. « avec *guṅa* »). Les sants, quant à eux, adorent un Dieu impersonnel et absolu, dépourvu de tout *guṅa*, – d'où la qualification de leur courant comme *nir-guṅī* (litt. « sans *guṅa* »). La présence des sants est bien attestée en Inde du Nord dès le 14e siècle : outre ses poèmes et ceux de ses prédécesseurs à la tête du Nānak Panth, Arjan inclut dans l'*Ādi Granth* des hymnes d'autres sants, tels Nāmdev (c. 1270-1350), Kabīr (c. 1440-1518) et Ravidās (fl. début du 16e siècle), ainsi que des compositions d'auteurs soufis[13].

Au cœur du théisme de Nānak se trouve la foi en un Dieu unique, révélé par sa création : le « Vrai Maître » (*sati-guru*). Ce Dieu est tout-puissant (*samārathu*), infini (*aparu*), éternel (*akālu*), sans forme ni attributs (*nirańkāru, niraguṅu*), inconnaissable et ineffable (*agāhu, akathu*), omniprésent (*bharapūri*). À la fois extérieur à l'homme et présent en lui, il peut lui manifester sa grâce (*karamu, nadari*) et le faire ainsi accéder à la Vérité (*saččᵾ*). Sans

---

Manuscript Panj. B40, A Janam-Sakhi of Guru Nanak Compiled in A. D. 1733, Amritsar 1980, p. 69-70). – L'épisode se trouve aux pages 69-71 du texte édité et 70-74 de la traduction.

13. L'*Ādi Granth* fut parachevé par Gobind (1666-1708), dixième et dernier Gurū des sikhs, qui ajouta à l'*Ādi Granth* les hymnes de son père Tegh Bahādur (1621-1675), son prédécesseur à la tête du Panth.

cette grâce, l'homme reste prisonnier de l'illusion (*māyā*) selon laquelle le bonheur ne peut s'atteindre que par la quête effrénée des biens de ce monde ou bien il poursuit sa quête du salut sous la conduite de mauvais maîtres, en se livrant à des pratiques qui, tels le yoga ou l'ascétisme, le lient davantage encore à la transmigration. Si Dieu lui a accordé sa grâce, un être humain peut se défaire de la *māyā* et parvenir à la délivrance (*mukati*) en écoutant en son cœur la Voix du Seigneur – appelée *guru* (maître) par Nānak – murmurer le Mot (*sabadu*). Ce dernier lui révèle l'Ordre divin (*hukamu*), qui est tout à la fois le principe de l'harmonie universelle et l'indication d'un salut possible. Pour entendre cet Ordre, l'homme doit purifier sa propre essence spirituelle (*manu*), car son moi (*haumai*) est prisonnier de la vie matérielle et de ses fautes. Aussi Nānak lui propose-t-il une discipline (*sañjamu*), qui n'a de valeur que dans un parfait amour de Dieu. Celle-ci consiste principalement en la remémoration (*simarańa*) et la répétition (*japu*) du nom divin (*nāmu*). L'homme peut ainsi obéir à l'Ordre et s'élever graduellement à travers cinq royaumes mystiques (*khańḍu*). Le dernier est celui de la Vérité, et lorsque l'homme y accède, son essence régénérée se fond en Dieu dans une suprême béatitude (*sahaju*). Dans cette voie religieuse, le dharma de caste qui est au cœur du brahmanisme ne joue plus aucun rôle sotériologique.

Ce qui distingue Nānak parmi les sants, c'est qu'il unit en lui à un degré rare les qualités d'un mystique, d'un théologien et d'un poète. Pour ce qui nous occupe ici, il n'est pas inutile de comparer sa poésie à celles des poètes soufis qui fleurirent dans le Panjab de son époque au 19e siècle. Ces derniers, pour exprimer localement le message universel de la mystique islamique, écrivirent leurs poèmes dans la langue régionale, le panjabi, et empruntèrent largement leurs symboles et leurs métaphores au folklore local (chansons de la meule et du rouet, romances de la tradition orale), s'identifiant avec la jeune fille désireuse de plaire à son aimé, représentant Dieu, et d'être unie à lui, et parlant d'eux-mêmes au féminin[14]. Nānak, pour sa part, s'emploie à formuler localement un message qu'il veut universel. En conséquence, il compose ses hymnes non en panjabi mais dans l'idiome littéraire mixte des sants, fondé sur un hindi archaïsant, avec des emprunts au persan, au sanskrit et au panjabi. Semblablement, il exclut de sa poésie toute allusion à l'histoire et au folklore du Panjab, donnant par-là à ses compositions une fragrance éthérée d'universalité.

14. Voir D. Matringe, « Krishnaite and Nath Elements in the Poetry of the Eighteenth Century Panjabi Sufi Bullhe Shah », R. S. McGregor (éd.), *Devotional Literature in South Asia : Current Research, 1985-1988*, Cambridge 1992, p. 190-206. Pour une mise en perspective récente de la poésie soufie en panjabi, voir C. Shackle, « Punjabi Sufi poetry from Farid to Farid », A. Malhotra – F. Mir (éd.), *Punjab reconsidered*, New Delhi 2012, p. 3-34 ; pour une présentation détaillée mais datée, voir L. Rama Krishna, *Pañjābī Ṣūfī poets, A.D. 1460-1900*, Londres – Calcutta 1938.

Il est toutefois un événement historique auquel Nānak se réfère dans quatre de ses hymnes : l'établissement par Bābur de sa souveraineté sur l'Hindoustan. Ces poèmes furent d'évidence composés après la bataille de Pānīpat, puisqu'ils parlent de la conquête de l'Hindoustan par Bābur comme d'un événement passé et de son règne comme un fait contemporain. Ils se rencontrent en différentes sections de l'*Ādi Granth* : Arjan, le compilateur de l'ouvrage, y a en effet organisé les poèmes d'abord en fonction du raga dans lequel ils doivent être chantés, puis par ordre croissant de longueur et enfin selon leur auteur, les Gurūs sikhs venant en premier, dans l'ordre chronologique, et étant suivis d'abord par les autres sants, à commencer par Kabīr, Nāmdev et Ravidās, puis par les soufis[15].

Ces quatre poèmes de Nānak sont collectivement désignés comme *Bābur-vāṅī* (litt. « La parole de Bābur »), d'une part en raison de la présence de cette expression dans l'un d'entre eux (*Bāburavāṅī phiri gaī kuiru na roṭ̌ī khāī* « depuis que prévaut la parole de Bābur, même les princes n'ont plus à manger »), d'autre part parce que ces poèmes, collectivement, parlent de Bābur[16]. Ils sont écrits pour être chantés en raga Āsā pour trois d'entre eux (un poème de trois strophes *[tipadī]* et deux poèmes de huit strophes *[ashaṭ̌apadī]*) et en raga Tilaṅg pour le dernier, qui compte quatre strophes (*čaupadī*)[17].

Dans les hymnes qui forment la *Bābur-vāṅī*, Nānak se présente comme un gnostique divinement inspiré, affirmant, dans le premier vers du *shabadu* en raga Tilaṅg :

> *jaisī sai āvai khasama kī bāṅī taisaṛā karīṃ giānu ve lālo*[18]
>
> Comme me viennent les mots du Seigneur, ainsi m'engagé-je dans la gnose, ô mon cher.

---

15. Le principal des deux poètes soufis dont des vers figurent dans l'*Ādi Granth* est appelé Pharīd (pour Farīd), dont il a été démontré qu'il s'agissait bien du grand *shaikh* čishtī d'Ajodhan (aujourd'hui Pāk Patan au Pakistan) Farīd al-Dīn 'Ganj-i Shakar' (m. 1265) (voir C. Ernst, *Eternal Garden : Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center*, New York 1992, p. 167 *sq.*). Pour une étude du corpus de Farīd dans l'Ādi Granth, voir D. Matringe, *« 'The Future has come near, the past is far behind' : A Study of Šaix Farīd's verses and their Sikh commentaries in the Ādi Granth »*, dans A. Della Piccola et S. Zingel Avé-Lallemant (dir.), *Islam and Indian Regions*, 2 vol., Wiesbaden 1993, vol. 1, p. 417-443.
16. Le vers cité se trouve à la page 417 de l'*Ādi Granth*, dont toutes les éditions, depuis la fin du 19e siècle, présentent une pagination standard (le livre compte mille quatre cent trente pages).
17. *Ādi Granth* (édition commentée utilisée : Sāhib Siṅgh, éd., *Srī Gurū Granth Sāhib Darpaṇ*, 10 vol., Jalandhar 1962-1964), respectivement *Āsā caupadī* 39, p. 360, *Āsā ashṭ̌apadī* 11, p. 417 ; *Āsā ashṭ̌apadī* 12, p. 417-18 ; *Tilaṅga* 5, p. 722-723. Dans ce chapitre, nous désignerons par commodité les trois poèmes en raga Āsā comme Āsā I, II et III respectivement, selon leur ordre d'apparition dans l'*Ādi Granth*.
18. Tilaṅg 1.1, *Ādi Granth* p. 722.

Il procède ensuite à une lecture gnostique de l'attaque de l'Hindoustan par Bābur et de l'établissement du règne de ce Timouride venu de Kaboul, donnant à sentir à travers une évocation de l'affrontement en Bābur et Ibrāhīm Lodī sa solidarité avec les plus démunis :

je sakatā sakate kaü māre tāṃ mani rosu na hoī[19]

Si un puissant frappe un puissant, on n'en ressent pas de colère en son cœur.

Mais en termes religieux, le destin du pauvre comme celui du riche manifeste l'incompréhensible volonté de Dieu à Qui le monde par Lui créé appartient et Qui en fait ce qu'Il veut :

ihu jagu terā tūṃ gosāīṃ
eka gẖaṙī maṃhi ṯẖāpi uṯẖāpe [...][20]

Ce monde est Tien, Tu en es le Maître,
En un instant Tu défais ce que Tu as fait.

Aussi Nānak interprète-t-il la violente conquête de l'Hindoustan par Bābur, avec son cortège de massacres aveugles et de destructions, et le règne selon lui tyrannique du Timouride comme une manière pour Dieu d'envoyer sur terre Yama, personnification de la mort dans l'hindouisme :

[...] jamu kari mugalu čaṙẖāiā[21]

[...] c'est en faisant de lui Yama que Tu as envoyé le Moghol.

En détruisant ceux qui un jour régnèrent (Āsā I), en abolissant dans le sang et les larmes ce à quoi femmes et hommes prenaient plaisir comme le confort (Āsā III, st. 2), le luxe, la nourriture raffinée et les joies de l'amour et du mariage (Āsā II, st. 2-3, Āsā III, st. 2), ce dont ils s'enorgueillissaient comme la beauté (Āsā II, st. 2-3), la richesse (Āsā II, st. 3-4, Āsā III, st. 2-3), la pompe militaire (Āsā III, st. 1) et le renom (Āsā I, st. 3), en rendant vains les rites figés des musulmans comme ceux des hindous (Āsā II, st. 6, Āsā III, st. 4, Tilaṅg st. 1) et en établissant un règne peccamineux sous lequel dharma hindou et loi musulmane sont bafoués (Āsā II, st. 6, Tilaṅg st. 1), Bābur, instrument de Dieu, a fait prendre conscience aux humains de la vanité de leurs désirs.

La conquête et le règne de Bābur sont des chocs terribles pour l'Hindoustan dont les habitants, en se souciant seulement de leurs egos non régénérés, ne songeaient pas qu'il leur faudrait mourir et subir les conséquences de leurs actes dans le cycle des renaissances. Ils avaient oublié que :

---

19. Āsā I, refrain, *Ādi Granṯẖ* p. 360.
20. *Āsā* III, refrain 1-2, *Ādi Granṯẖ* p. 417.
21. *Āsā* I, 1.2, *Ādi Granṯẖ* p. 360.

je ko nāṃu dharāe vaḍḍā sāda kare mani bhāṅe
khasamai nadarīṃ kīṙā āvai jete čugai dāṅe[22]

Celui qui s'attribue du renom, prend beaucoup de plaisir
et s'enchante le cœur,
Aux yeux du Seigneur, il devient un charançon
en proportion du grain qu'il mange.

Dès lors, la leçon à tirer de la conquête de Bābur et de ses conséquences s'impose :

mari mari jīvai tāṃ kičhu pāe nānaka nāmu vakhāṅe[23]

Celui qui vit en mourant encore et encore (à son ego), ô Nānak, obtient quelque chose (de Dieu) en louant le Nom (divin).

Ainsi, d'une manière typique de sa voie religieuse, Nānak procède à une exégèse spirituelle de l'histoire.

II

L'événement de la conquête de l'Hindoustan par Bābur réapparaît dans des sources sikhes des 17e-18e siècles, les *Janam-sākhī* (Témoignages de naissance), hagiographies de Nānak rédigées dans une prose où se mêlent hindi et panjabi et qu'aujourd'hui encore nombre de sikhs pieux considèrent, avec révérence, comme historiquement fiables et qui sont les livres dans lesquels ils apprennent à connaître Nānak.

Ces textes ont fait en 1980 l'objet d'une étude remarquable par Hew McLeod, sur laquelle je m'appuie pour les présenter brièvement[24]. Bien que le premier manuscrit qui en soit parvenu jusqu'à nous date de 1658, il est probable que la tradition soit antérieure et que des récits concernant la vie de Nānak aient commencé à circuler dans le Panth assez tôt après la disparition du premier Gurū, selon une pratique connue de très longue date dans les milieux soufis et qui se propagea aussi dans le contexte hindou sectaire. McLeod a même pu remarquer que certains épisodes des *Janam-sākhī* étaient de simples transpositions d'anecdotes soufies[25].

En fonction de la manière dont les épisodes étaient regroupés se constituèrent six traditions. La première attestée sous forme écrite, dite *Bālā* (premier manuscrit daté de 1658), d'après le nom de Bhāī Bālā qui aurait été un compagnon de voyage régulier de Nānak, n'est pas la plus ancienne, mais elle devenue la plus populaire. Auprès des Sikhs éduqués, elle a été sup-

22. *Āsā* I, 3.1-2, *Ādi Granth* p. 360.
23. *Āsā* I, 3.3, *Ādi Granth* p. 360.
24. H. McLeod, *Early Sikh Tradition : A Study of the Janam-sākhīs*, Oxford 1980.
25. H. McLeod, *Early Sikh Tradition*, p. 70-73, 82-83.

plantée par la tradition dite *Purātan* (« Ancienne », premier manuscrit non daté, mais peut-être du deuxième tiers du 17e siècle), plus cohérente, moins chargée de miracles et de ce fait mise en avant par les lettrés du mouvement de réforme de la Siṅgh Sabhā (Société des Lions) à la fin du 19e et au début du 20e siècle comme source fondamentale sur la vie de Nānak[26]. Si la tradition dite *Ādi-sākhī* (« Témoignage originel », premiers manuscrits au début du 18e siècle) est elle aussi acceptable pour les sikhs orthodoxes, il n'en va pas de même de l'énorme *Mihrbān Janam-sākhī* (unique manuscrit daté de 1828), tenue en suspicion en raison de son association avec la secte dite des Mīṅās (étym. « défectueux »), son auteur supposé n'étant autre que Soḍhī Mihrbān, petit fils de Gurū Rām Dās (1534-1581) par son fils aîné schismatique Prithī Chand (1558-1518) dont les Mīṅās étaient les continuateurs. Semblablement, la *Gyān-ratnāvalī* (Collier de gemmes de la sagesse), attribuée à Maṇī Siṅgh (1673-1738), n'est pas en faveur auprès des orthodoxes car elle s'est avérée une production des Udāsīs au début du 20e siècle[27].

Si ces diverses traditions se développèrent dans une région située au nord et au nord-ouest de Lahore, il n'en va pas de même de la *Mahimā Prakāsh* (Lumière de gloire), dont il existe une version en prose ainsi qu'une en vers provenant de Khaḍūr, village situé au sud-est de l'actuelle Amritsar et où siégeait Aṅgad, deuxième Gurū des sikhs. Il faudrait encore ajouter à cette liste divers textes apparentés aux *Janam-sākhī*, ou des *Janam-sākhī* isolées, comme la *B-40 Janam-sākhī*, ainsi nommée d'après la cote de son manuscrit à la British Library (India Office), éditée par Piār Siṅgh et traduite en anglais par Hew McLeod[28]. Cette dernière est particulièrement claire en termes de composition, de date, de lieu et de sources : datée de 1733, elle a été compilée près de Kartārpur, le village fondé par Nānak. Ses sources sont principalement celles utilisées par les traditions *Purātan* et *Ādi-sākhī*, et dans une moindre mesure celles des traditions *Mihrbān* et *Bālā* et la tradition orale. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle a fait de la part de Hew McLeod l'objet d'une traduction très richement annotée, c'est elle que nous suivrons ici, le matériau qu'elle présente concernant Bābur ne différant pas, pour l'essentiel, de celui des autres traditions.

---

26. Sur la Siṅgh Sabhā, voir D. Matringe, *Littérature, histoire et religion au Panjab, 1890-1950*, Paris 2009, p. 23-27 et index *s.v.*
27. Maṅī Siṅgh est le compilateur du *Dasam Granth* – deuxième livre sacré des sikhs attribué à leur dixième et dernier Gurū, Gobind (1666-1708). Il mourut en martyr, exécuté sur ordre du gouverneur moghol de Lahore en raison de l'accusation mensongère d'avoir failli à payer tribut (voir L. E. Fenech, *Martyrdom in Sikhism : Playing the "Game of Love"*, Oxford 2000, p. 45 *sq.* et index, *s.v.*). – Quant aux Udāsīs, qui rattachent leur origine au fils aîné de Nānak, Sirī Chand, ils forment aujourd'hui une secte d'ascètes shivaïtes.
28. Texte édité : *Janam sākhī Srī Gurū Nānaka Deva jī*, éd. P. Siṅgh, Amritsar 1974 ; trad. angl. : W. H. McLeod, trad., *The B40 Janam-Sakhi*, Amritsar 1980.

On ne peut qu'être frappé par le succès de ces *Janam-sākhī*, inlassablement recopiées et retravaillées à l'époque où l'ordre sikh martial fondé par Gobind était à la conquête du Panjab et finissait, sous le commandement de Rañjīt Siṅgh (1780-1839), par y bâtir un royaume qui dura de 1799 à sa conquête par la Compagnie britannique des Indes orientales en 1849[29]. Les *Janam Sākhī* présentent en effet une version du sikhisme qui est typiquement celle du Nānak Panth : Nānak y est dépeint comme le suprême Gurū et son enseignement de la méditation sur le Nom (*nāma simarańa*) comme la vraie clé d'accès à la délivrance. C'est autour du mythe désormais constitué de Nānak et de son message que le Panth est appelé à se rassembler.

Concernant l'événement qui nous intéresse ici, Nānak n'est plus le témoin spirituel ni l'exégète inspiré révélé par ses textes de l'*Ādi Granth* : il devient un acteur aux mains de qui Bābur apparaît comme un simple instrument. Ce changement est précisément à rapporter au processus hagiographique à l'œuvre dans le premier Nānak Panth et à la rapide formation d'un grand nombre d'épisodes concernant la vie du Gurū et transmis oralement avant d'être diversement rassemblés dans les *Janam-sākhī*.

Comme dans les autres *Janam-sākhī*, ces épisodes sont lâchement reliés entre eux dans la *B40*. Chacun y suit l'autre presque sans transition et tous ceux qui touchent à la prédication de Nānak ont la même structure de base. Nānak, accompagné de Mardānā (et, dans certains cas, de Bālā) arrive quelque part, il convertit les habitants du lieu par le chant d'un ou de plusieurs hymnes et, parfois aussi, en accomplissant un miracle, il bat à plate couture – sur le plan spirituel s'entend – un représentant de l'hindouisme ou de l'islam qui l'a défié, avant de continuer son chemin vers une nouvelle aventure du même genre. L'histoire racontée dans un tel épisode est aussi une manière d'inventer un contexte pour la composition de tel ou tel hymne de Nānak.

Concernant Bābur, la *B40* comme les autres *Janam-sākhī* se concentre sur une incursion dans le Panjab au cours de laquelle, en 1520, le Timouride mit à sac la ville de Saidpur. Elle raconte l'histoire suivante. Quand Nānak et Mardānā, au cours de leurs pérégrinations, arrivent dans les faubourgs de Saidpur, un mariage est célébré avec des danses dans la maison d'un Paṭhān[30]. Nānak et Mardānā se joignent à la noce et prennent place parmi

29. Sur cet aspect de l'histoire des sikhs, voir désormais P. Dhavan, *When Sparrow Became Hawks : The Making of the Sikh Warrior Tradition*, Oxford – New York 2011.

30. Les Paṭhāns sont originaires de la région aujourd'hui constituée par l'Afghanistan et la Province frontalière du Nord-Ouest du Pakistan, où ils parlent pashto ou, pour certains, un persan archaïsant appelé *dārī*. De très nombreux Paṭhāns se sont établis en Inde dès l'époque des premières conquêtes musulmanes et ils y forment l'une des quatre castes musulmanes supérieures regroupées sous l'appellation d'Ashrāf ou « Nobles » et qui rassemblent les musulmans d'origine non indienne. Les trois autres castes d'Ashrāfs sont les Sayyids (qui se prétendent descendants de Muḥammad), les Moghols (d'orgine turque)

des *faqīr* (renonçants musulmans qui vivent pour Dieu seul, litt. « pauvres ») qui se trouvent là, mais nul ne leur prête attention ni ne leur offre à manger. Nānak emmène alors Mardānā et les *faqīr* en ville. Les *faqīr* quémandent en vain de la nourriture. Nānak, alors, demande à Mardānā de jouer de son rabab et chante l'hymne en raga Tilaṅg dont il a été question plus haut et qui commence par ces vers :

> *jaisī maiṃ āvai khasama kī bāṅī taisaṙā karīṃ giānu ve lālo*
> *pāpa kī jañjha lai kābalaṃhu dhāiā jorī maṅgai dānu ve lālo*
> *saramu dharamu dui čhapi khaloṙe kūṙu phirai paradhānu ve lālo*
> *kājīāṃ bāhamaṅāṃ kī galla thakī agadu paṙhai saitānu ve lālo*[31]
>
> Comme me viennent les mots du Seigneur, ainsi m'engagé-je dans la gnose, ô mon cher.
> C'est en amenant la procession nuptiale du péché qu'il a lancé son attaque depuis Kaboul, exigeant par la force son présent, ô mon cher.
> Pudeur et dharma ont tous deux complètement disparu ; le mensonge parade en maître, ô mon cher.
> Des cadis et des brahmanes, la parole ne compte plus ; c'est Satan qui célèbre le mariage, ô mon cher.

Entendant chanter ce poème et percevant en Nānak un « diseur de vérité » (sanskrit *satyavadin*), un brahmane qui se trouve là pressent que les mots du Gurū ne peuvent qu'être efficients[32]. Il offre alors une corbeille de fruits à Nānak et lui demande de retirer ses mots. Nānak lui répond que c'est impossible, mais dit à l'homme de quitter Saidpur avec sa famille pour les abords d'un bassin situé à quelque vingt-cinq kilomètres de la ville afin que leurs vies soient épargnées. Le brahmane fait comme il lui a été dit et le

---

et les Shaikhs (d'origine arabe). Pour une rapide présentation d'ensemble de la caste chez les musulmans du monde indien, voir M. Gaborieau, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris 2007 (« Planète Inde »), p. 191-213.

31. Tilaṅga 1.1-4, *Ādi Granth* p. 722.

32. L'irréversibilité des mots prononcés par un homme ayant acquis des pouvoirs spirituels et l'efficace de la parole sont des conceptions typiquement brahmaniques (voir A. Padoux, *Vāc : The Concept of Word in Selected Hindu Tantras*, trad. Jacques Gontier, New York 1990, notamment le chapitre I, « Early Speculations about the Significance and Powers of the Word », p. 1-29). Un exemple archétypal s'en trouve dans le *Mahābhārata*, avec l'histoire du brahmane Dharmavyādha. Ce dernier, un jour, accompagne dans une partie de chasse un roi de ses amis. Le brahmane, voulant tuer d'une flèche de son arc un animal sauvage, atteint un ascète qui pratiquait ses austérités sous un arbre. En s'effondrant, l'ascète maudit le brahmane et lui dit qu'il renaîtra chasseur. Comme Dharmavyādha se repent et lui demande pardon, le sage prend pitié et, ne pouvant revenir sur les paroles prononcées dont la force désormais lui échappe, signifie au brahmane que malgré sa renaissance comme chasseur, il deviendra un grand savant et atteindra la libération sans délai (voir V. Mani, *Purāṇic Enxyclopaedia : A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*, Delhi 1975 [édition originale en Malayalam 1964], p. 232).

lendemain matin, Bābur arrive à la tête de son armée et détruit Saidpur et les villages alentour, massacrant hindous et musulmans. Telle est la conséquence des paroles de Nānak car, dit le compilateur de la *Janam-sākhī*, « Dieu entend ce que disent les *faqīr* » (*phakīrāṃ dā ākhiā khudāi sunindā hai*)[33]. Le même compilateur définit alors le *faqīr* comme étant un homme qui voit loin, qui connaît Dieu et qui se tient dans la bienveillance et l'amour : un *faqīr*, « hindou ou musulman, doit être servi » (*hindū musalamāna koī hovai tisa kī sevā karaṅī*)[34].

Quand trois jours plus tard Nānak, qui s'était éloigné lui aussi avec ses compagnons, revient à Saidpur et voit que tous les habitants en ont été massacrés, il chante l'hymne Āsā III dont il a été question plus haut et dont voici la première strophe :

kahāṃ su khela tabelā ghoŕe kahāṃ bherī sahanāīṃ
kahāṃ su tegaband, gāḋeraŕi kahāṃ su lāla kavāīṃ
kahāṃ su ārasīāṃ muṃha baṅke aithai dasaṃhi nāhīṃ[35]

Où sont ces parades, ces écuries, ces chevaux ; où sont les tambours et les chalumeaux ?
Où sont ces ceinturons à épée et ces chariots ; où sont ces tuniques rouges ?
Où sont ces miroirs, ces charmants visages ? On ne les voit plus ici.

Ensuite, conclut le compilateur, « l'émir Bābur agrandit son empire ; il joignit l'Hindoustan au Khorasan[36]. »

Dans la *Janam-sākhī B40*, cet épisode est immédiatement suivi par un autre qui met en scène les mêmes protagonistes principaux : Nānak et Bābur[37]. Nānak se rend au camp de l'armée de Bābur, qui est maintenant un *qalandar*, un derviche non conventionnel qui accomplit ses devoirs de roi le jour, rend hommage à Dieu la nuit et à l'aube, après avoir prié et lu des passages du Coran, et mange du *bhaṅg* (ou *bhāṃg*) – une préparation à base de feuilles de cannabis[38]. Voyant l'état misérable des prisonniers, Nānak chante l'hymne Āsā I dont il a été question plus haut et qui commence par ce vers :

khurāsāna khasamānā kīā hindusatānu ḍarāiā[39]

Il attaqua le Khorasan, il terrifia l'Hindoustan.

---

33. *Janam sākhī*, p. 70.
34. *Ibid*.
35. Āsā III 1.1-3, *Ādi Granth*, p. 417.
36. *Janam sākhī*, p. 71.
37. Aux pages 71-73 du texte édité et 74-80 de la traduction.
38. Pour une superbe étude récente sur les *qalandar*, voir A. Papas, *Mystiques et vagabonds en islam : portraits de trois soufis* qalandar, Paris 2010 (« Patrimoines – Visages de l'islam »). Voir aussi, du même auteur, l'article « Dervish », *Encyclopédie de l'Islam* [*EI*] III, Leyde 2007-, p. 129-135.
39. Āsā III, *Ādi Granth*, p. 360.

Bābur l'entend et le fait amener en sa présence. Il lui demande de chanter à nouveau son poème et l'ayant écouté, le déclare un authentique *faqīr* et lui propose du *bhaṅg*. Nānak refuse : « j'ai mangé un *bhaṅg* tel, dit-il, que l'effet n'en cesse jamais » *(maiṃ aisī bhaṅga khāī hai tisa dā amalu kade nāhīṃ utaradā*[40]*)*. Il chante alors un hymne en raga Tilaṅg qui commence par cette strophe :

bhaü terā bhāṃga khalāṙī merā cītu
maiṃ devānā bhaiā atītu
kara kāsā darasana kī bhūkha
maiṃ dari māṃgaüṃ nītā nīta[41]

La crainte de Toi est mon *bhāṃg*, ma conscience ma blague.
Je suis devenu un renonçant fou.
Mes mains en bol à aumônes, affamé d'une vision de Toi,
Je mendie à Ta porte jour après jour[42].

Puis, regardant à nouveau les prisonniers, il chante, le cœur plein de tristesse, un hymne en raga Āsā dans lequel on lit les vers suivants :

jina siri sohani paṭ̌īāṃ māṃgīṃ pāi sandhūra
se sira kātī munnīanhi gala vici āvai dhūṙi
mahalāṃ andari hoṃdīāṃ huṅi bahaṅi na milanhi hadūri
[...]
garīṃ čhuhāre khāṃdīāṃ māṅanhi sejaṙīāṃ
tinha gali silakāṃ pāīāṃ tuṭ̌anhi motasarīāṃ
[...]
Bāburavāṇī phiri gaī kuiru na roṭ̌ī khāi[43]

Celles dont des tresses ornaient la tête, qui avaient du vermillon dans la raie de leurs cheveux,
Elles furent rasées avec des ciseaux, on leur fit mordre la poussière.
Elles vivaient dans des palais auprès desquels désormais elles ne peuvent plus se tenir.
[...]
Elles mangeaient des noix de coco et des dattes, elles restaient sur leurs lits.
Des cordes ont été passées à leur cou ; leurs colliers de perles ont été brisés.
[...]

---

40. *Janam sākhī*, p. 72.
41. *Ādi Granth*, p. 721.
42. Se tenir les mains devant « en bol à aumône » est une attitude typique des renonçants indiens. Quant à la « vision » dont il est question – *darsana*, représentant le sanskrit *darshana* –, elle fait référence à une conception centrale dans les formes hindoues de théisme : au temple, la divinité se présente à la vue du dévot, lui « donnant » sa vision salvifique, qu'il « reçoit » (voir la belle étude de D. Eck, *Darśan : Seing the Divine Image in India*, 3e éd. revue et corrigée, New York 1998 [1re éd. 1981]).
43. *Ādi Granth* p. 417.

Depuis que prévaut la parole de Bābur, même les princes n'ont plus à manger.

Ayant chanté cet hymne, Nānak tombe dans un état de transe : ceux qui l'entourent s'inquiètent et Bābur adresse une prière à Dieu. Quand Nānak se relève, il demande à Bābur de libérer les prisonniers. Bābur répond qu'il acceptera seulement si Nānak lui accorde que son empire dure de génération en génération. Nānak lui dit : « Ton empire durera un temps » (*terī patisāhī cira tāīṃ calegī* [*Janam-sākhī* p. 73]) et Bābur, se satisfaisant de cette réponse, libère les prisonniers. Nānak s'en réjouit et prend congé.

De même que la *Bābur-vāṅī* occupe une place à part dans l'*Ādi Granth*, formant le seul ensemble de textes où il soit question d'un événement historique, l'épisode de Bābur dans les *Janam-sākhī*, qui le relatent toutes, présente des caractéristiques originales. De quoi s'agit-il ? Comme l'a bien montré Hew McLeod, les compilateurs des *Janam-sākhī* cherchaient à promouvoir la voie de salut particulière prêchée par Nānak. À cette fin, ils donnaient à entendre les mots du Gurū en les insérant dans des récits exemplaires et en incitant lecteurs et auditeurs à rejoindre la communauté du Maître, le Nānak Panth. Mais tandis que dans ses hymnes, Nānak insistait sur la révélation intérieure apportée par la voix de Dieu dans le cœur de l'homme, le *guru*, les *Janam-sākhī* opèrent un changement, en mettant l'accent sur la manifestation de la parole divine à travers les mots de Nānak[44]. Tel est bien le cas dans l'épisode consacré à Bābur. Les poèmes chantés par Nānak à divers moments de la narration révèlent la manière dont les événements rapportés doivent être compris et suggèrent les conséquences que ceux qui lisent ou entendent lire ce passage des *Janam-sākhī* devraient en tirer pour eux-mêmes en matière de vie en ce monde, mais détachée, et de méditation sur le Nom divin. Mais il y a plus, et cela n'a pas été souligné.

À bien des égards, les compilateurs des *Janam-sākhī* apparaissent parfaitement indifférents aux changements qui affectaient le Nānak Panth dans la seconde moitié du 17e et la première moitié du 18e siècle. Au cours de cette période, tandis que de turbulents Jāṭs – anciens pasteurs nomades sédentarisés comme agriculteurs et rechignant à donner comme impôt destiné au trésor impérial une part du revenu qu'ils tiraient de leurs terres – avaient en masse rejoint le Panth, toute une partie des sikhs s'était graduellement armée et les confrontations avec les Moghols s'étaient faites de plus en plus fréquentes. C'est dans ce contexte qu'en 1699, le dixième et dernier Gurū des sikhs, Gobind, crée le Khālsā, ordre martial doté d'un code *(rahit)* spécifique et de symboles distinctifs pour les hommes (cheveux et barbe non coupés, port d'un peigne pour retenir les cheveux en chignon, d'une épée, d'un bracelet métallique et d'un caleçon), et dans lequel les hommes portent le nom

44. H. McLeod, *Early Sikh Tradition*, p. 240-243.

de Siṅgh (lion) et les femmes celui de Kaur (princesse)[45]. Établis dans la ville fortifiée d'Ānandpur au flanc des Shivaliks, Gobind et ses Siṅghs sont régulièrement en guerre contre des radjahs hindous des collines ou contre les Moghols aidés par certains de ces radjahs, qui sont leurs vassaux[46]. Après la mort de Gobind en 1708, le conflit avec les Moghols s'intensifie, tournant finalement à une compétition pour la suprématie dans le Panjab. De la tourmente du second 18e siècle, dans laquelle s'affrontent sikhs, Moghols, armées venues de l'actuel Afghanistan et même Marathes, les sikhs, après avoir été durement persécutés par les Moghols, sortent vainqueurs et fondent au Panjab, en 1799, l'un des états successeurs de l'empire moghol avec Raṅjīt Siṅgh pour roi et Lahore comme capitale[47].

Durant toutes ces années, la tradition des *Janam-sākhī* continue comme si de rien n'était et comme si les sikhs étaient toujours des groupes de paisibles dévots s'assemblant en congrégation pour chanter des hymnes tirés de leur livre sacré et pour écouter raconter des épisodes de la vie du fondateur de leur Voie. Mais l'épisode de Bābur peut être lu comme l'indice d'un changement. Nānak n'y est plus seulement la voix de Dieu : il recourt à sa relation privilégiée avec Dieu pour intervenir directement dans l'histoire et dans la société. Sur le plan de l'histoire, en chantant l'hymne en raga Tilaṅg « Comme me viennent les mots du Seigneur... », il cause irrévocablement la destruction de Saidpur par Bābur. Sur le plan social, Nānak est ouvertement du côté des *faqīr*, avec lesquels il s'associe, et faire advenir le massacre des Paṭhāns par Bābur est pour lui une manière d'assurer le châtiment de ceux qui ont manqué de respects envers de saints hommes. Dans cet épisode, certes Nānak reste un sant ; mais en agissant militairement pour la justice à travers Bābur, il devient indirectement un Gurū combattant comme le seront après lui Hargobind (1595-1644), le sixième Gurū, et, surtout, Gobind. Avec cet épisode, tout se passe donc comme si Nānak s'avérait en cette occasion particulière une préfiguration du *sant-sipāhī* (saint homme combattant)

45. Sur le Khālsā et son code, voir W. H. McLeod, *Sikhs of the Khalsa : A History of the Khalsa Rahit*, New Delhi 2003.

46. Premiers contreforts de l'Himalaya, les Shivaliks forment un arc montagneux de quelque 1600 km de long et 10 à 50 km de large qui s'étend, grosso modo, de l'Indus au Brahmapoutre, avec des sommets dont l'altitude oscille entre 900 et 1200 m. Ces collines font partie des régions de l'Inde qui, telles le Rajasthan ou le Bundelkhand, ont vu de longue date fleurir des principautés hindoues souvent rivales entre elles. Avec les conquêtes musulmanes, ces petits États ne furent pas anéantis, mais devinrent les vassaux du sultanat de Delhi puis de l'empire moghol, non sans se montrer assez souvent rebelles et recouvrer même parfois leur indépendance ou une large autonomie.

47. Pour une mise au point récente sur la notion d'« états successeurs » de l'empire moghol, voir J. C. Heesterman, « The Social Dynamics of the Mughal Empire : A Brief Introduction », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47/3 (2004), p. 292-297. Pour un aperçu desdits états successeurs, voir Cl. Markovits (dir.), *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris 1994, p. 225-248.

que seraient après lui les sixième et dixième Gurūs, – en harmonie avec la conception selon laquelle les dix Gurūs sont en réalité un seul et même être, représenté traditionnellement comme une flamme unique qui serait passée de l'une à l'autre de dix torches. La question se pose donc de savoir si une telle anecdote, qui construit en légende sikhe appelée à durer l'attaque de Bābur sur l'Hindoustan, n'est pas à mettre en relation, dans le milieu à part, très Nānak-panthī, où furent rédigées les *Janam-sākhī*, avec les changements qui affectaient certains segments du Panth et qui, avec la création du Khālsā, donneraient naissance en son sein à un ordre martial[48].

Deux dernières remarques peuvent être faites à propos de cet épisode. D'une part, en un parallèle frappant, tandis que le sant Nānak déchaîne une intervention militaire, quand il rend visite à Bābur, ce dernier lui apparaît autant comme un *qalandar* que comme un chef de guerre. Nānak n'a donc pas à convertir Bābur comme il le fait avec tant des personnages qu'il rencontre dans les *Janam-sākhī*, puisque le Timouride s'avère sincèrement engagé dans la quête spirituelle. Mais comme le montre bien l'hymne chanté par Nānak « La crainte de Toi est mon *bhāṃg*, ma conscience ma blague… » et sa transe, le Gurū est un mystique parfaitement réalisé, ce que le Timouride n'est pas. Bābur en est bien conscient et c'est la raison pour laquelle il demande à Nānak, quand celui-ci sollicite la libération des prisonniers, de faire que son empire dure de génération en génération. Bien que Nānak lui accorde moins que ce qu'il a demandé, il fait relâcher les prisonniers, reconnaissant à la fois la supériorité spirituelle et la juste droiture du Gurū.

D'autre part, avec ce Bābur construit par le narrateur comme un *qalandar* à mi-temps et par Nānak comme un instrument pour rendre une forme socioreligieuse de justice, nous pouvons, concernant la conquête Bābur, mesurer tout ce qui sépare la lecture de l'événement par le Nānak historique d'une part, auteur des hymnes de la *Bābur-vāṅī* dans l'*Ādi Granth*, pour qui le Timouride amène en Hindoustan « la procession nuptiale du péché », ruinant hindouisme et islam, et par le compilateur d'une *Janam-sākhī* au 18e siècle d'autre part, qui intègre l'attaque de Bābur à sa construction d'un Nānak doué de pouvoirs d'origine divine.

Cet épisode des *Janam-sākhī* présente un cas particulièrement frappant de manipulation à des fins religieuses tout à la fois du passé historique et de sa lecture par Nānak, témoin de l'événement. Nānak, d'un mystique prêchant le détachement d'un monde trompeur et l'adoption d'une spiritualité tout intérieure devient un prophète redresseur de torts écouté de Dieu. Quant à Bābur, il n'est plus un tyran immoral et sanguinaire comme dans l'*Ādi Granth*, mais un instrument de la justice aux mains de Nānak. Enfin,

48. Pour une remarquable étude de « légendarisation » d'un événement historique, voir G. Duby, *Le dimanche de Bouvine*, Paris 1973.

alors que le Nānak historique perçoit la conquête de l'Hindoustan par Bābur comme tragiquement révélatrice de la *māyā*, la mise à sac de Saidpur se trouve tournée en preuve des pouvoirs miraculeux de Nānak dans les *Janam-sākhī*.

III

Un peu plus d'un siècle après la compilation de la *Janam-sākhī B40*, une manipulation anologue se rencontre dans la première histoire du Panth composée en vers par un sikh : le *Panth-prakāsh* (Lumière de la Voie), achevé en 1841 par Ratan Siṅgh Bhaṅgū (m. 1846)[49].

Comme l'essentiel du *Dasam Granth*, le *Panth-prakāsh* est écrit en braj, dialecte occidental du hindi dont la fortune comme grande langue de culture en Inde du Nord du début du 16e à la fin du 19e siècle s'explique par le fait qu'il est parlé dans la région de Bṛndāvan. Cette dernière, désignée comme lieu de naissance de Kṛṣṇa par les textes mythologiques en vers sanskrits appelés Purāṇas, devient, à partir des 12e-13e siècles, un lieu d'implantation sectaire et de pèlerinage pour les viṣṇuites[50]. Dès le début du 16e siècle, d'importants corpus de littérature kṛṣṇaïte sont composés en braj dans la région et se répandent dans toute l'Inde du Nord. Quand les neuvième et dixième Gurūs des sikhs et leur cour vivent dans les Shivaliks, où la dévotion à Kṛṣṇa ne le cède qu'au culte de la Déesse, le braj est la langue de culture de la région et elle est adoptée par les poètes sikhs, au nombre desquels Gurū Gobind. Le braj reste la langue littéraire des sikhs jusque dans la deuxième moitié du 19e siècle, avant d'être graduellement remplacé dans ce rôle par le panjabi.

Ratan Siṅgh Bhaṅgū était un sikh du Khālsā d'ascendance illustre. Il était en effet le petit-fils de Mahtāb Siṅgh (m. 1745), qui, avec un autre sikh nommé Sukhā Siṅgh, exécuta en 1740 le commandant moghol de la place d'Amritsar, Zakariyā Khān, parce que ce dernier utilisait le Harimandir, temple sikh fondé par Gurū Arjan et futur Temple d'Or, comme lieu de plaisir avec des danseuses et des courtisanes. À l'époque où Ratan Siṅgh Bhaṅgū écrit le *Panth-prakāsh*, le Panjab est en train de sombrer dans la désorganisation après la mort de Raṅjīt Siṅgh en 1839. En outre, la Compagnie britannique des Indes orientales a commencé à interférer dans les affaires des sikhs en nouant des alliances avec les états princiers sikhs du Panjab oriental.

---

49. Ratan Siṅgh Bhaṅgū, *Prāčīn panth prakāsh*, éd. Bhāī Vīr Siṅgh, 1914, réimpr. New Delhi, Bhāī Vīr Siṅgh Sāhit Sadan, 2009. L'éditeur a ajouté « *Prāčīn* » (ancien) à *Panth prakāsh* pour différencier le titre de l'ouvrage de celui d'un autre *Panth prakāsh*, achevé par Giānī Giān Siṅgh en 1880, et racontant lui aussi l'histoire du Panth.
50. Voir A. W. Entwistle, *Braj : Centre of Krishna Pilgrimage*, Groningen 1987.

Cette Compagnie, depuis le début du 19e siècle, est le pouvoir dominant en Inde avec une théorie de la souveraineté selon laquelle elle agit au nom de l'empereur moghol qu'en réalité elle maintient sur le trône sans lui laisser le moindre pouvoir[51]. Dans ce cadre, vers 1825, un officier britannique, le capitaine William Murray (1791-1831), « Deputy-Superintendent for the Sikh and Hill Affairs », s'enquiert auprès d'un historiographe musulman au service de la cour moghole de savoir si le royaume sikh du Panjab est un État légitime ou s'il est le fruit d'une usurpation, – auquel cas bien sûr la Compagnie pourrait se considérer fondée à le reconquérir dans le cadre de sa politique d'extension territoriale[52]. Informé de cette enquête, Ratan Siṅgh Bhaṅgū entreprend de raconter l'histoire des sikhs à l'officier britannique et c'est à partir de cette expérience qu'il se met à l'écriture du *Panth-prakāsh*.

Pour Ratan Siṅgh Bhaṅgū, c'est Nānak qui est la source de la légitimité du pouvoir sikh dans le Panjab. Il commence donc sa narration avec lui, en s'appuyant sur les *Janam-sākhī*. Mais quand il en arrive à la conquête de l'Hindoustan par Bābur, il produit un récit entièrement nouveau et raconte, dans son style elliptique, l'histoire suivante[53]. Ibrāhīm Lodī, dit-il, avait ordonné l'arrestation de tous les *siddha* (yogis shivaïtes), des *sādhū* (ascètes hindous) et des *pīr* (maîtres spirituels musulmans), qu'il avait condamnés à moudre du blé avec des meules manuelles. Il les accusait de tromper le monde et d'être incapables d'accomplir des miracles. Tous ces saints hommes, hindous et musulmans, pensant que seul Nānak pourrait assurer leur libération, font appel au Gurū. Ce dernier leur affirme que tout sera arrangé dès le lendemain. Il fait alors tourner les meules par elles-mêmes et fait s'élever les paniers à grain au-dessus des prisonniers. Il ramène aussi à la vie l'éléphant mort du jardinier en charge de nourrir les saints hommes. Ulcéré à ces nouvelles, Ibrāhīm Lodī ordonne de bannir Nānak de Delhi, avec ordre qu'il n'y revienne plus. Le Gurū lui prédit alors la fin imminente de sa vie et de sa dynastie. L'épisode se conclut par cette strophe :

> *daī phiṫaka srī gura use bhaī bāi usa māra*
> *taba dillī čugate laī sikhī bābe dhāra*[54]
>
> Sa sainteté le Gurū lui lança sa malédiction ; (le sultan) mourut de dysenterie. Alors, à Delhi, le Chaghataï devint un disciple du Bābā[55].

---

51. Voir C. Markovits (dir.), *Histoire de l'Inde moderne,* p. 334 ; B. D. Metcalf, Th. Metcalf, *A Concise History of India*, Cambridge 2002, p. 66.
52. Sur Murray, voir J.-M. Lafont, *La présence française dans le royaume sikh du Panjab, 1822-1849*, Paris 1992, index, *s.v.* Murray.
53. Bhaṅgū, *Panth prakāsh*, p. 15-16.
54. Bhaṅgū, *Panth prakāsh*, p. 16.
55. Chaghataï est une manière de désigner Bābur par son ethnie turque ; quant à Bābā (lit. papa), c'est la désignation à la fois respectueuse et affectueuse de Nānak dès les *Janam-sākhī*.

La présentation de relation entre Bābur et Nānak se modifie ainsi considérablement entre nos trois sources. Dans l'*Ādi Granth*, Bābur est construit par Nānak comme une figure de mort et de destruction, tandis que dans les *Janam-sākhī* il est pour une partie de son temps un saint homme qui reconnaît la supériorité du Gurū, dont il devient finalement un disciple dans le *Panth-prakāsh*. Remarquons au passage que si dans les *Janam-sākhī* la scène sur laquelle Nānak joue son rôle est un coin du Panjab, elle est l'Hindoustan entier dans le *Panth-prakāsh*, comme elle l'était dans l'*Ādi Granth*.

Concernant la question de la légitimité du règne des sikhs sur le Panjab, Ratan Siṅgh Bhaṅgū renverse la perspective : les Moghols et leurs historiographes ne peuvent légitimer la domination des sikhs dans le Panjab, puisque c'est Nānak lui-même qui, ayant causé par la malédiction qu'il a proférée contre Ibrāhīm Lodī la prise de Delhi par Bābur, a fait advenir et a sanctifié la fondation de l'empire moghol.

Au demeurant, dans le texte de Ratan Siṅgh Bhaṅgū, Ibrahīm Lodī meurt non point glorieusement à la tête de son armée à Pānīpat, mais à Delhi, d'une ignominieuse dysenterie consécutive à la malédiction de Nānak. Jouant ainsi sur la scène centrale de la vie politique de l'Hindoustan, le Nānak de Ratan Siṅgh Bhaṅgū agit à sa manière comme après lui, dans l'histoire, Gobind puis les chefs du Khālsā qui, en combattant Moghols et Afghans, finissent par se rendre maîtres du Panjab. Nānak, faisant par la mobilisation de l'armée de Bābur changer le destin de l'Hindoustan, se trouve ainsi, par anticipation, aligné sur le Khālsā par Ratan Siṅgh Bhaṅgū, lui-même un sikh du Khālsā attaché à promouvoir l'identité « Khālsā » parmi les sikhs et proclamant tout au long de son ouvrage que le Khālsā, conformément à son mot d'ordre (*rāja karegā Khālsā*, « le Khālsā régnera »), a été créé pour régner et que ses membres doivent œuvrer à ce que cela advienne. Une telle attitude se comprend d'autant mieux qu'en 1841, l'état de décomposition du royaume sikh du Panjab, dans un environnement où pesait la menace britannique, exigeait des Siṅghs qu'à nouveau ils soient prêts à prendre les armes.

Ainsi, du 16e au 19e siècle, les sikhs s'approprièrent-ils de diverses manières la conquête de l'Hindūstān par Bābur dans les années 1520. Les formes prises par cette appropriation dépendent de l'évolution du Panth, qu'elles disent à leur manière, et, corrélativement, de la situation socioreligieuse des lettrés sikhs qui, à différents moments, incorporèrent cet événement à leur discours comme un signifiant particulier. Elles dépendent aussi du regard porté par ces lettrés sur l'histoire et de l'identité sikhe particulière qu'ils cherchaient à promouvoir.

Pour les historiographes moghols comme Badā'ūnī, la conquête de l'Hindūstān par Bābur, symbolisée par sa victoire à Pānīpat, est un événement qui affecte une structure globale. Cet événement, Nānak, témoin direct et homme de religion cherchant à affirmer son autorité spirituelle dans un environnement religieux marqué par la compétition, le construit

comme une parabole : il y voit un signe adressé par Dieu aux hindous comme aux musulmans pour leur faire prendre conscience de la *māyā* dans laquelle leur religion respective les fait vivre. Deux siècles plus tard, le compilateur de la *Janam-sākhī B40* exprime la position de membres de communautés sikhes locales restées à l'écart de l'évolution militante de toute une section du Panth. Il construit Nānak comme un être doué de pouvoirs divins, et à ce titre capable de causer l'événement fatidique de la venue de Bābur. Cette glorification de Nānak est cruciale pour l'effort fait par les compilateurs des *Janam-sākhī* en vue de promouvoir la voie de salut prêchée par le Gurū et de maintenir l'identité Nānak-panthī des sikhs. Enfin, vers le milieu du 19e siècle, le sikh du Khālsā Ratan Siṅgh Bhaṅgū, quand il écrit la première histoire du Panth, va jusqu'à projeter l'image d'un Nānak légitimant spirituellement la fondation de l'empire moghol par Bābur. En instrumentalisant Bābur pour qu'il mette fin au règne d'un Ibrāhīm Lodī maltraitant les saints hommes, le Nānak de Ratan Siṅgh Bhaṅgū devient une préfiguration de Gobind comme combattant d'une guerre juste (sanskrit *dharma-yuddha)* et annonce la création du Khālsā.

Tel est, dans le contexte de l'histoire sikhe, l'étonnant devenir de l'événement de la conquête de l'Hindoustan par Bābur. Avec son appropriation initiale par Nānak, cet événement acquiert une singularité dynamique pour les sikhs. Il est subséquemment mis en mots de deux manières radicalement différentes, d'abord par les compilateurs des *Janam-sākhī* puis par le premier historien sikh des sikhs : les premiers comme le second chargent cet événement, identifié par Nānak comme exemplaire, d'une signification liée à leur propre situation historique.

Bibliographie

Ādi Granth (édition commentée utilisée : Sāhib Siṅgh, éd., *Srī Gurū Granth Sāhib Darpaṇ*, 10 vol., Jalandhar 1962-1964).

Bābur, Ẓāhiru'd-dīn Muḥammad, trad. Annette Susannah Beveridge, *The* Bāburnāma *in English (*Memoirs of Bābur*). Translated from the original Turki text of Ẓahiruʾddīn Muhammad Bābur Pādshāh Ghāzī, by Annette Susannah Beveridge*, Londres 1922, réimpr. New Delhi, Oriental Books Reprint Corp., 1970, p. 426-429

Babur, Zahiruddin Muhammad, *Le Livre de Babur*, traduit du turc chaghatay par Jean-Louis Bacqué-Grammont, annoté par Jean-Louis Bacqué Grammont et Mohibbul Hasan, Paris, Publications Orientalistes de France, 1980.

Badāonī, 'Abdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh al-, *Muntakhabu-t-tawārīkh*, trad. George S. Ranking, 3 vol., Delhi, Dāra-yi adābiyāt-i-Dihlī, 1898.

Bhaṅgū, Ratan Siṅgh, *Prāčīn panth prakāsh*, éd. Bhāī Vīr Siṅgh, 1914, réimpr. New Delhi, Bhāī Vīr Siṅgh Sāhit Sadan, 2009.

Dale, Stephen F., *The garden of the eight paradises. Bābur and the culture of empire in Central Asia, Afghanistan and India, 1483–1530*, Leiden, Brill, 2004.

Dhavan, Purnima, *When Sparrow Became Hawks : The Making of the Sikh Warrior Tradition*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2011

Duby, George, *Le dimanche de Bouvine*, Paris, Gallimard, 1973.

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.

Eck, Diana, *Darśan : Seing the Divine Image in India*, 3e éd. revue et corrigée, New York, Columbia University Press, 1998 (1re éd. 1981).

Entwistle, Alan W., *Braj : Centre of Krishna Pilgrimage*, Groningen, Egbert Forsten, 1987.

Ernst, Carl, *Eternal Garden : Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center*, New York, State University of New York Press, 1992.

Fenech, Louis E., *Martyrdom in Sikhism : Playing the "Game of Love"*, New Delhi, Oxford University Press, 2000

Gaborieau, Marc, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007 (« Planète Inde »).

Gul-Badan Baygam, *Le livre de Humâyûn*, traduit du persan par Pierre Pifaretti, édition établie, présentée et complétée d'extraits de chroniques persanes par Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paris, Gallimard 1996 (« Connaissance de l'Orient »).

Heesterman, J. C., « The Social Dynamics of the Mughal Empire : A Brief Introduction », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47/3 (2004), p. 292-297.

Janam sāk̲hī Srī Gurū Nānaka Deva jī, éd. Piār Siṅg̲h, Amritsar, Pañjābī Bh̲āśā Sahitt te sab̲hiāčār vib̲hāg, Gurū Nānak Yūnivarsiṭī, 1974 ; voir W. H. McLeod pour la traduction anglaise.

Lafont, Jean-Marie, *La présence française dans le royaume sikh du Panjab, 1822-1849*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1992.

Mani, Vettam, *Purāṇic Enxyclopaedia : A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975 (édition originale en Malayalam 1964).

Markovits, Claude (dir.), *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris, Fayard, 1994.

Matringe, Denis, « Krishnaite and Nath Elements in the Poetry of the Eighteenth Century Panjabi Sufi Bullhe Shah », dans R. S. McGregor (éd.), *Devotional Literature in South Asia : Current Research, 1985-1988*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 190-206.

Matringe, Denis, « "The Future has come near, the past is far behind" : A Study of Šaix Farid's verses and their Sikh commentaries in the *Ādi Granth* », dans Anna Della Piccola et Stephanie Zingel Avé-Lallemant (dir.), *Islam and Indian Regions*, 2 vols., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1993, vol. 1, p. 417-443.

Matringe, Denis, *Les sikhs : histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris, Albin Michel 2008 (« Planète Inde »).

Matringe, Denis, *Littérature, histoire et religion au Panjab, 1890-1950*, Paris, Collège de France, 2009, p. 23-27 et index, *s.v.*

McLeod, Hew, *Early Sikh Tradition : A Study of the Janam-sākhīs*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

McLeod, Hew, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, 2e éd., New Delhi, Oxford University Press, 1976 (1re éd. 1968).

McLeod, W. Hew, *Sikhs of the Khalsa : A History of the Khalsa Rahit*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.

McLeod, W. Hew, trad., *The B40 Janam-Sakhi : An English Translation with Introduction and Annotation of India Office Library Gurmukhi Manuscript Panj. B40, A Janam-Sakhi of Guru Nanak Compiled in A. D. 1733*, Amritsar 1980, p. 69-70 (voir *Janam sākhī Srī Gurū Nānaka Deva jī*)

Metcalf, Barbara D., Thomas Metcalf, *A Concise History of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Papas, Alexandre, « Dervish », *Encyclopédie de l'Islam* [*EI*] III, Leyde, Brill, 2007-, p. 129-135.

Papas, Alexandre, *Mystiques et vagabonds en islam : portraits de trois soufis* qalandar, Paris, Éditions du Cerf 2010 (« Patrimoines – Visages de l'islam »).

Rabelais, François, *Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris, Gallimard 1994 (« La Pléiade »), p. 669.

Rama Krishna, Lajwanti, *Pañjābī Ṣūfī poets, A.D. 1460-1900*, Londres – Calcutta, Oxford University Press, 1938.

Rose, H. A., *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, 3 vol., Lahore 1911-1919.

Shackle, Christopher, « Punjabi Sufi poetry from Farid to Farid », dans Anshu Malhotra, Farina Mir (éd.), *Punjab reconsidered*, New Delhi, Oxford University Press, 2012, p. 3-34.

IBN ABĪ JUMHŪR AL-AḤSĀ'Ī AND HIS *SHARḤ AL-BĀB AL-ḤĀDĪ 'ASHAR*[1]

Sabine Schmidtke

Freie Universität, Berlin

I

The Imāmī scholar Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (b. ca. 838/1434-35, d. after 906/1501) combined in his *magnum opus*, the *Kitāb Mujlī mir'āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*, the doctrinal thought of the Mu'tazila with the philosophical tradition of Ibn Sīnā (d. 428/1034), the Illuminationist philosophy of Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 587/1191) and his followers, and the speculative mysticism of Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) and his school. For the latter two strands, the writings of Bahā' al-Dīn Ḥaydar b. 'Alī al-Āmulī (d. after 787/1385) and the *Shajara al-ilāhiyya* of Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (d. after 687/1288) were apparently his primary source texts. Ibn Abī Jumhūr moreover attempted to harmonize Mu'tazilite views with typical Ash'arite notions and to formulate compromises on those issues that were disputed between philosophy and theology.[2] His concern to mediate

1. This publication was completed within the framework of the European Research Council's FP 7 project "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam". An earlier, more detailed version of this article appeared as "Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī und sein Spätwerk *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar*," *Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature,* eds. A. Neuwirth and A. Christian Islebe, Wiesbaden 2006, p. 119-145.

2. On Ibn Abī Jumhūr's life and work, see S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 – nach 906/1501)*, Leiden 2000; *ead.*, "New sources for the life and work of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī," *Studia Iranica* 38 (2009), p. 49-68; *Dū majmū'a-yi khaṭṭī az āthār-i kalāmī falsafī fiqhī-yi Ibn Abī Jumhūr Aḥsā'ī (d. pas az 906 h./1501 m.): Nuskha-yi bargardān-i du dastnivīs-i Kitābkhāna-yi Madrasa-yi Marvī (Tihrān)*, Persian introduction and indices by A. R. Raḥīmī Rīseh, English introduction by S. Schmidtke, Tehran 1387/2008.– The *K. al-Mujlī* consists of a basic work, a commentary and a super-commentary, all by Ibn Abī

between the views of the Ashʿarites and Muʿtazilites is already present in his earlier theological writings – especially his *Kashf al-barāhīn sharḥ Zād al-musāfirīn* and his *Maʿīn al-maʿīn fī uṣūl al-dīn*. However, in these earlier writings there are no traces of mystical or Illuminationist thought.[3]

About eight years after having completed the *Mujlī* in 896/1490, Ibn Abī Jumhūr composed another theological treatise that was presumably his last work in this discipline. The title of the work indicates its formal frame – it is a commentary (*Sharḥ*) on the *Bāb al-ḥādī ʿashar* of the ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325). At the end of the work the author reports that he composed the treatise following a request of a group of companions and that he completed it on 25 Dhū l-Qaʿda 904/4 July 1499 in Medina where he sojourned during that year.[4] Throughout the work the author repeatedly refers to his earlier works – namely the *Mujlī* and the *Maʿīn al-maʿīn*. The *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar* is preserved in five manuscripts and still awaits an *editio princeps*.[5]

Jumhūr. For the respective text levels the following abbreviations will be used : *Mujlī* (MS) for the basic work *Maslak al-afhām fī ʿilm al-kalām* ; *Mujlī* (NM) for the commentary *al-Nūr al-munjī min al-ẓalām ḥāshiyat maslak al-afhām* ; *Mujlī* (MU) for the super-commentary *Mujlī mirʾāt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*. Reference will be given to the edition of 1329/1911 (ed. Aḥmad al-Shīrāzī) that has been republished with an introduction, table of contents, and indices by S. Schmidtke (Tehran 2008). The work has recently been critically edited: Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī, *Mujlī mirʾāt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-l-taṣawwuf*, ed. R. Yahyapour Farmad, 5 vols., Qum – Beirut 1434/2013; id., *al-Nūr al-munjī min al-ẓulām ḥāshiyat Maslak al-afhām*, ed. R. Yahyapour Farmad, 2 vols., Qum – Beirut 1434/2013.

3. *Kashf al-barāhīn* consists of a basic work and a commentary, both authored by Ibn Abī Jumhūr. *Maʿīn al-maʿīn* is a super-commentary of Ibn Abī Jumhūr on his *Maʿīn al-fikar*, the latter being a commentary of his on *al-Bāb al-ḥādī ʿashar* of al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 726/1325). For the respective text levels the following abbreviations will be used : *Maʿīn* (MF) for the commentary *Maʿīn al-fikar fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar* ; *Maʿīn* (MM) for the super-commentary *Maʿīn al-maʿīn fī uṣūl al-dīn*. Quotations refer to MS Qum, Marʿashī 5284/1. *Kashf* (ZM) for the basic work *Zād al-musāfirīn fī uṣūl al-dīn* ; *Kashf* (KB) for the commentary *Kashf al-barāhīn fī sharḥ Zād al-musāfirīn*. Quotations refer to the edition of al-Shaykh Wajīh b. Muḥammad al-Musabbiḥ (Beirut 1422[/2001-2002]). Aḥmad al-Kīnānī's edition entitled *Zād al-musāfirīn fī uṣūl al-dīn* (Beirut 1414/1993) in fact contains Ibn Abī Jumhūr's *Risāla tashtamilu ʿalā aqall mā yajib ʿalā l-mukallifīn min al-ʿilm bi-uṣūl al-dīn*.
4. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 220b :1-9.
5. (I) MS Tehran Dānishgāh 353 ; *cf.* M. T. Dānishpazhūh and ʿA. N. Naqī Munzawī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khattī-yi kitābkhāna-yi markazī wa Markaz-i Asnād-i Dānishgāh-i Tihrān* 1-8, Tehran 1330-1364/1951-1985, vol. 3/1, p. 587 ; (II) MS Tehran Malik 1115 (incomplete in the end) and (III) MS Tehran Malik 6047 ; *cf.* Ī. Afshar and M. T. Dānishpazhūh, *Fihrist-i kitābhā-yi khattī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik* 1-8, Tehran 1352-1369/1973-1990, vol. 1, p. 700. I am grateful to H. Modarressi for his assistance in obtaining copies of the three mentioned manuscripts ; (IV) MS Tehran Marwī 695/3 (13th/19th century, incomplete in the beginning and end) ; *cf.* R. Ustādī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Madrasa-yi Marvī-yi Tihrān*, Tehran 1371[/1992], p. 296f. *Cf.* also my "A Bibliography of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī's Works. Trans. with additions and corrections by Ahmad Reza Rahimi Riseh,"

The aim of this contribution is to investigate this commentary against the background of Ibn Abī Jumhūr's earlier writings and particularly his *Mujlī*. The extent to which Ibn Abī Jumhūr is concerned with mediating between the various theological groups and/or between the positions of theology and philosophy will be examined. In addition, the extent to which Ibn Abī Jumhūr adopted mystical and Illuminationist thought must be considered and compared with the influence of these intellectual strands on his *Mujlī*.

II

As in his earlier writings, Ibn Abī Jumhūr tries to mediate between the positions of the Mu'tazilites and the Ash'arites in a number of selected issues throughout the *Sharḥ*. This concerns, for example, the issue of whether God acts on the basis of specific objectives (*aghrāḍ mu'ayyana*) or not, a topic which is treated in the fourth section of the Chapter Four on divine justice.[6] Following the wording of the *Bāb al-ḥādī 'ashar*, Ibn Abī Jumhūr starts his elaborations by explaining the Mu'tazilite view, according to which God's actions are preceded by concrete, specific objectives, for which God generates a temporal will (*inna jamī' af'ālihi ta'ālā kull wāḥid minhā mu'allal bi-gharaḍ khāṣṣ qaṣada ījādahu li-ajlihi*).[7] A futile action (*'abath*), i.e., an action that is not grounded in a concrete objective, is impossible for God, who only acts for the good of His creation and in fulfilment of what is incumbent upon Him. This, Ibn Abī Jumhūr states, is also the view of the 'Allāma al-Ḥillī. He then continues to explain the view of the Ash'arites, who explicitly deny that God acts on the basis of objectives that go beyond His eternal will or even determine His will – i.e., objectives that are either grounded in His creation or that comply with ethical objectivism.[8] For, Ibn Abī Jumhūr explains their view, an agent who acts for an objective necessarily does so to attain self-completion (*istikmāl*). This implies that an agent who acts for a purpose

---

[Persian] *Nusḫeh Pazūḫī. A Collection of Essays and Articles on Manuscripts Studies and Related Subjects* 1 (2004), p. 291-309 :299 no. 27 ; (v) MS Tehran Majlis 14720 (incomplete in the beginning and end). I wish to thank A. R. Rahimi Riseh for drawing my attention to the Majlis manuscript and for providing me with a copy of the text. In the following, reference will be given to MS Dānishgāh 353 only. For the *Bāb al-ḥādī 'ashar* of the 'Allāma al-Ḥillī, reference will be given to the edition of Mahdī Muḥaqqiq (Tehran 1365/1986), which also contains the commentary by al-Miqdād al-Suyūrī (d. 826/1423) (*al-Nāfi' yawm al-ḥashr fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar*). A critical edition of the work is currently being prepared by R. Yahyapour Farmad and S. Schmidtke.

6. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 73b :9-77b :13. For the parallel passage, *cf.* al-Ḥillī, *Bāb*, p. 29 : *fī annahu ta'ālā yaf'alu li-gharaḍ*.
7. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 74a :5-13.
8. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 74a :13-74b :5.

is incomplete. Were God to act for a purpose, He would be incomplete (*nāqiṣ*).[9] Ibn Abī Jumhūr adds the view of the philosophers (*ahl al-ḥikma/al-ḥukamā'*), according to whom only those actions can be generated by a complete agent that are complete in themselves – according to their respective dispositions to receive completeness.[10] This view is founded in the philosophical notion of divine providence (*'ināya*) – a term that Ibn Abī Jumhūr refrains from employing in this context – according to which the action of the Divine is produced through His knowledge of the best possible order of being and Who through His knowledge and self-reflection is the cause of the good and perfect in its utmost form. His acting, the emanation of the best possible order and its perfection, is thus a necessary consequence of the perfection of His essence. It is not founded in objectives or motives beyond Himself and that are, for example, concerned with the wellbeing of His creation.

On the basis of the philosophical notion of the unintended, best-possible perfection of the divine acting Ibn Abī Jumhūr formulates his own middle position (*namaṭ awsaṭ/jādda wusṭā*) and continues with a critical discussion of the views of the Mu'tazilites and the Ash'arites.[11] His own position, which, as Ibn Abī Jumhūr explicitly says, is identical with the view of the philosophers on this issue (*huwa 'ayn mā dhahaba ilayhi ahl al-ḥikma*),[12] is based on the differentiation between an essential primary purpose (*qaṣd awwalī*) on the one hand and an accidental purpose on the other. Because of the primary intention of the divine acting, the emanation flows from God only from the Latter's considering His essence and His knowledge of Himself and the perfect order. The essential perfection of the thus generated action implies, however, concrete and specific advantages (*maṣāliḥ*), characteristics of wisdom (*ḥikam*) and objectives (*aghrāḍ*) for His creation. These are not intended primarily by God but only follow the primary intention, i.e., they are accidentally intended. Thus the Ash'arite theologian who denies all purpose with respect to God while at the same time claiming that God is a free choosing agent is culpable of negligence when negating any purpose with respect to God while at the same time claiming that He is free to choose (*fa-nafy al-gharaḍ kamā yaqūlulu al-Ash'arī ma'a thubūt al-ikhtiyār wāqi'an fī ṭaraf al-tafrīṭ*).[13] The Mu'tazilite theologian, by contrast, who argues that God's actions are founded on specific purposes, is culpable of exaggeration. For

9. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 76b :9-17.
10. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 74b :5-14, 77a :2-5.
11. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 77a :5-77b :13.
12. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 77b :10-11.
13. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 77a :12-13.

this would imply that God aims to perfect Himself through something other than Himself (*wa-taṣrīḥ al-Mu'tazilī bi-ta'ayyun al-gharaḍ wa-kawnihi al-ḥāmil lahu 'alā l-fi'l wāqi'an fī ṭaraf al-ifrāṭ li-istilzām al-istikmāl bi-l-ghayr*).[14]

Ibn Abī Jumhūr's attempt to harmonize Mu'tazilite and Ash'arite notions further becomes apparent when he refrains in a number of issues from using specific Mu'tazilite argumentations and instead prefers those which are shared by both groups. On the actual occurrence of bodily resurrection (*ma'ād badanī*), for instance, he criticises the argumentation of the 'Allāma al-Ḥillī that departs from the principle of divine justice. The 'Allāma argued that God, after having created man morally obliged, would go against the principle of justice if He did not recompense man in the hereafter. This presupposes bodily resurrection, which therefore must necessarily occur.[15] This proof, Ibn Abī Jumhūr argues, is based on a specifically Mu'tazilite principle and as such invalid from an Ash'arite point of view. Thus it is no proof that is shared by all theologians (*fa-lā yakūnu istidlālan 'āmman li-jamī' al-mutakallimīn*).[16] Moreover, in this proof man is reduced to his mere body (*badan*). Since some groups define man differently – i.e., that he consists of basic parts (*ajzā' aṣliyya*) or is an incorporeal substance (*jawhar mujarrad*) – the proof adduced fails to be applicable to all. The only valid proof for the actual occurrence of bodily resurrection is, according to Ibn Abī Jumhūr, the relevant utterances of the Prophet, together with the proof of divine omnipotence and omniscience.[17]

The *Sharḥ* further contains traces of mystical and Illuminationist thought. Ibn Abī Jumhūr's elaborations on divine unicity (*tawḥīd*) clearly reveal mystical influence. When discussing attributes that are to be negated with respect to God (*fī ṣifātihi ta'ālā al-salbiyya*) at the end of Chapter Three, he introduces the three stages of self-manifestation of the divine being – employing, as he did in his *Mujlī*, the terminology coined by Ḥaydar Āmulī[18] – namely, the lowest stage of the so-called *tawḥīd ilāhī* or *tawḥīd islāmī*, which is equivalent to the "orthodox" statement of monotheism as

14. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 77a :13-16. This is in agreement with the position of the author in his *Mujlī*; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 127-132.
15. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 195b :14-196a :9; for the parallel passage, *cf.* al-Ḥillī, *Bāb*, p. 52.
16. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 196a :9-11.
17. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 196b :4-197a :2; see also ibid., f. 197b :12-15; *cf.* in parallel al-Ḥillī, *Bāb*, p. 52. In his *Mujlī* Ibn Abī Jumhūr also avoided explicitly Mu'tazilite arguments when arguing for the actual occurrence of bodily resurrection. In his *Ma'īn* and his *Kashf*, by contrast, Ibn Abī Jumhūr gave equal weight to both proofs. *Cf. Ma'īn* (MM), f. 104a :9ff; *Kashf* (ZM/KB), p. 447ff. See also S. Schmidtke, *Theologie*, p. 204f., 205 n. 14.
18. *Cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 51-53.

exemplified in Qur'ān 47:19 (*lā ilāha illā Llāhu*);[19] the stage of the unity of attributes and action (*tawḥīd ṣifātī afʿālī*) as exemplified in the utterance of ʿAlī b. Abī Ṭālib, *kamāl al-ikhlāṣ lahu nafy al-ṣifāt ʿānhu*,[20] and, lastly, the highest stage of unity, namely the *tawḥīd wujūdī* or *tawḥīd ḥaqīqī*.[21] According to the terminology of Ibn al-ʿArabī, the second stage of *tawḥīd* is equivalent to the lower stage of the self-manifestation of the divine being, the inclusive unity (*al-waḥdāniyya/al-wāḥidiyya*). This comprises all names and attributes of God, which are, however, nothing other than God. Instead, God is the only being, described by multitudinous names, each of which describes a specific aspect of him. Each name is therefore an explanation of the divine essence from a different angle. The highest stage of *tawḥīd*, the *tawḥīd wujūdī* or *tawḥīd ḥaqīqī* in Ibn Abī Jumhūr's words, is equivalent to the absolute, exclusive unity of the divine essence (*al-aḥadiyya*) according to Ibn al-ʿArabī. At this highest stage only the divine essence is contemplated, the absolute One that does not comprise any multiplicity. At this stage, being is identical with the absolute, unlimited reality of God. In addition to the terms *tawḥīd ṣifātī afʿālī* and *tawḥīd wujūdī* or *tawḥīd ḥaqīqī* for the two highest stages of divine unity, Ibn Abī Jumhūr also employs the terminology of Ibn al-ʿArabī of exclusive and inclusive unity (*al-waḥdāniyya/al-aḥadiyya*).[22] The differentiation between these three stages of *tawḥīd*, as well as Ibn Abī Jumhūr's statement that the *tawḥīd* constitutes "the most important of the roots of religion" (*aʿẓam uṣūl al-dīn*) and "the foundation of theology" (*asās ʿilm al-kalām*), can also be found in his *Mujlī*.[23]

The influence of the mystical notion of *tawḥīd* further becomes apparent in Ibn Abī Jumhūr's elaborations regarding the conceptualization of the divine attributes.[24] Towards the end of the relevant account Ibn Abī Jumhūr reports in detail the view of the philosophers (*al-ḥukamāʾ*), who deny not only any external reality but any mental reality of the attributes. This, Ibn Abī Jumhūr continues, is also the position of the "people of truth" (*ahl al-ḥaqīqa*).[25] The comprehensiveness of the account of the last-mentioned view and the fact that it was placed at the very end of the overall report of the various views suggest that Ibn Abī Jumhūr himself shares this opinion. This would, moreover, be in agreement with his position in the *Mujlī*, where he also maintained that the divine attributes are neither in reality nor men-

19. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 50b :14-51a :7.
20. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 51a :7-12; 55a :9-14.
21. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 51a :13-51b :2, 52a :6-52b :8.
22. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 52a :6-52b :8.
23. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 51b :15-17. *Mujlī*, p. 109:3-116:22; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 49-55.
24. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 55a :9ff.
25. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 56b :1-57a :5.

tally additional to the divine essence. With this view, he follows the position of the mystics concerning the divine attributes. The starting point of their consideration of this issue is the notion of the unity of being. The divine essence is absolute being, existent in itself and not resembling anything. When considering exclusively the highest stage of theophany, of absolute being or inclusive unity, there are neither attributes nor relations, but only being. There are no differentiations of being at this stage such as ‚common' versus ‚specific' or ‚real' versus ‚mental'. Everything else apart from the absolute being is restricted being (*wujūd muqayyad*) that exists through God. Through this contrast, absolute being becomes apparent. This is the stage of inclusive unity (*wāḥidiyya*). Here, His names and attributes become apparent. These can now be considered rationally (*bi-'tibār al-'aql*). As was already the case with Ḥaydar Āmulī,[26] Ibn Abī Jumhūr stated in this context in his *Mujlī* that the point is not completely to deny the attributes with relation to God; it is rather to deny that the divine attributes are additional to His essence either in reality or mentally, since they are in fact identical with His essence.[27]

The influence of mysticism becomes further apparent in Ibn Abī Jumhūr's elaborations on the issues of prophecy and imamate. In the section devoted to the definition of prophet and prophecy, Ibn Abī Jumhūr discusses in detail the notions of *walāya*, *nubuwwa* and *risāla*, as these were developed by Ibn al-'Arabī and his followers, and which the author ascribes to the "people of wisdom" (*ahl al-ḥikma*).[28] In addition, Ibn Abī Jumhūr distinguishes between "unrestricted friendship of God" (*walāya muṭlaqa*), which applies to prophets only, and "specific friendship of God" (*walāya khāṣṣa*), which he identifies with the imamate.[29]

Influence of Illuminationist philosophy on the *Sharḥ* becomes apparent in Ibn Abī Jumhūr's elaborations on the issue of resurrection (*ma'ād*). After dealing with the issue from the point of view of theology, in the course of which he clearly supports bodily resurrection,[30] he continues with a discussion of the views of the philosophers (*ahl al-ḥikma*) as he had done in the *Mujlī*.[31] Apart from discussing the Peripatetics, Ibn Abī Jumhūr pays special attention to the doctrines of the transmigration of the soul as elaborated,

---

26. Ḥaydar Āmulī, *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār. La philosophie shi'ite*. Textes publiés avec une double introduction et un index par H. Corbin et O. Yahia, Tehran 1968, p. 139f.
27. *Mujlī* (MU), p. 178:3-5; *Mujlī* (NM), p. 178:5-25, 182:24-183:3, 188:21-24; *Mujlī* (MU), p. 178:27-182:20. *Cf.* also S. Schmidtke, *Theologie*, p. 59-65.
28. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 101a :16-103a :3. The mystical notions of *walāya*, *nubuwwa* und *risāla* are also dealt with in depth in the *Mujlī*; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 188-193.
29. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 102b :13-103a :3
30. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 194b :14-198b :4.
31. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 198b :4-202b :11; *Mujlī*, p. 500:14-508:27; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 214ff.

for example, by al-Shahrazūrī in his *al-Shajara al-ilāhiyya* – Ibn Abī Jumhūr's probable source.[32] The structure of the section in his *Sharḥ* corresponds largely to that of the parallel one of the *Mujlī*, although Ibn Abī Jumhūr treats the various positions in his *Sharḥ* much more briefly.

Ibn Abī Jumhūr concludes his elaborations on metempsychosis by giving an account of the position of a "group of truth seekers among the philosophers" (*jamā'a min muḥaqqiqī ahl al-ḥikma*) who successfully harmonized the Illuminationist notion of transmigration of human souls into animal bodies with the "orthodox" view of the eventual annihilation of the corporeal world followed by a new creation of the bodies.[33] According to his account, the adherents of this doctrine conceive the transmigration process of human souls immediately following their death and separation from the body as the "minor resurrection" (*al-qiyāma al-ṣughrā*). The "major resurrection" (*al-qiyāma al-kubrā*) takes place following the eventual annihilation of the world (*al-ṭāmma al-'uẓmā*). It is then that the bodies to which the souls had been attached in this world will be recreated. This, then, is the gathering (*al-jam' al-qiyāmī*). Those who deserve punishment will then be punished and those who deserve reward will be rewarded. In this manner, philosophy and revelation are being harmonized. It must be noted that in the *Sharḥ* Ibn Abī Jumhūr ascribes this view to others, whereas the parallel passage in the *Mujlī*[34] does not contain such a hint implying that Ibn Abī Jumhūr himself maintained this view.

Ibn Abī Jumhūr concludes the chapter with a passage in which the philosophers – both Illuminationists (*al-ḥukamā' al-muta'allihūn*) and Peripatetics – are explicitly defended against the reproach that they rejected corporeal resurrection in principle. This reproach, voiced by "numerous weakly-minded persons among the theologians" (*kathīr al-ḍu'afā' min ahl al-kalām*) – so the defending argumentation that the author ascribes to "some people of investigation among the Islamic philosophers" (*ba'ḍ ahl al-faḥṣ min ahl al-ḥikma al-islāmiyya*) – is unjustified and based on a false understanding of their view.[35] Since the divine revelation explicitly talks of corporeal resurrection, the philosophers accept that it actually takes place. They merely argue that this cannot be proven through valid analogy (*qiyāsāt burhāniyya*). This is why as a rule philosophers are exclusively con-

32. Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *al-Shajara al-ilāhīya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-ilāhiyya* 1-3, ed. M. Necip Görgün, Istanbul 2004, vol. 3, p. 456-521. For the Illuminationist view on metempsychosis, *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 225-233; *ead.*, "The doctrine of the transmigration of soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his followers," *Studia Iranica* 28/2 (1999), p. 237-254; J. Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany 2001, p. 65-83.

33. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 201b :12-202a :11.

34. *Mujlī* (NM), p. 505:24-506:8; 507:1-14; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 221-223.

35. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 202a :11-202b :11.

cerned with spiritual return. The revelation about the corporeal resurrection is intended only for those whose understanding does not go beyond this stage. A similar, though more detailed passage can be found in a parallel location in the *Mujlī*.[36] However, in contrast to his *Sharḥ*, Ibn Abī Jumhūr made it clear in the *Mujlī* that this is his own view.

III

Although the *Sharḥ* has a number of characteristic features typical of the thought of its author, as they are familiar from his earlier theological writings, it is striking that Ibn Abī Jumhūr often restricts himself in the *Sharḥ* to commenting on the doctrinal positions of the 'Allāma al-Ḥillī (who is usually following the Mu'tazila) without attempting to mediate between the views of the Ash'arites and the Mu'tazilites or between the positions of theology and philosophy – and this in striking contrast to his earlier writings, particularly the *Mujlī*.

In the first three chapters of the *Sharḥ*, which are devoted to God and His attributes, Ibn Abī Jumhūr adheres exclusively to the views of theology, considering the philosophers as the principal enemies when discussing controversial topics. In this, he not only diverges from his approach in the *Mujlī*, in which he maintained philosophical views in a number of issues raised in the chapter on God and His attributes; he also displays a number of doctrinal incompatibilities within the *Sharḥ* when, at a later stage during this work, he endorses some philosophical doctrines. This is the case, for instance, with Ibn Abī Jumhūr's concept of God's acting. As has already been shown, Ibn Abī Jumhūr adopted in the fourth section of the chapter on divine justice the philosophical position on the issue of whether God acts for a purpose or not. Later in the course of the *Sharḥ* Ibn Abī Jumhūr furthermore uses the philosophical notion of divine providence (*'ināya*) as an argument. Contradictions appear with Ibn Abī Jumhūr's earlier elaborations in the *Sharḥ* on the divine attributes of power, knowledge and will.

Ibn Abī Jumhūr opens his elaborations on God's being powerful in his *Sharḥ* by stating that God is a powerful, freely choosing agent (*qādir mukhtār*), something which is denied, he continues to explain, by the philosophers.[37] From the outset, the philosophers are identified as the principal enemies, a feature characteristic for the entire section. Ibn Abī Jumhūr next defines God as a free choosing agent in the theological sense, "who acts if He wants, and who does not act if He chooses not to perform an act" (*in shā'a an yaf'ala*

36. *Mujlī* (MU), p. 528:1-529:13; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 223-225.
37. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 14b :14-15.

fa'ala wa-in shā'a an yatruka taraka),[38] and he enumerates the characteristics that distinguish a free choosing agent from a necessary cause (*mūjib*). In contrast to occurrence from a necessary cause, the acts of a free choosing agent are preceded by knowledge (*'ilm*) and intention (*qaṣd*). Further, the action of a free choosing agent follows him in time since the action does not belong to the necessary concomitants of his essence but is rather dependent on his attributes, such as omnipotence, knowledge, and being willing; the occurrence of effects from the necessary cause, however, cannot follow him in time, since it is the necessary consequence of his essence.[39] As a proof that God is a powerful, choosing agent, Ibn Abī Jumhūr refers – in agreement with the theologians – to the createdness of the world. If God were a necessary cause, the world would necessarily be eternal. This, however, is not the case. "Created" (*muḥdath*) for Ibn Abī Jumhūr means only created in time, with non-existence preceding existence. Accordingly he rejects the philosophical notion of essential createdness (*ḥudūth dhātī*).[40]

When discussing the scope of divine omnipotence, Ibn Abī Jumhūr again identifies the philosophers as his foremost enemies.[41] Arguing with the principle that the absolute unity of the cause necessitates the unity of the effect, the latter maintain that from God, who is one in every respect, only one effect can result immediately (*al-wāḥid ḥaqqan lā yaṣduru 'anhu bi-lā wāsiṭa illā shay' wāḥid*).[42] From the point of view of theology – to which Ibn Abī Jumhūr subscribes here –, this constitutes an unacceptable restriction of divine omnipotence. For Ibn Abī Jumhūr, and here he follows the view of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) and his school, all objects of power share the characteristic of contingency (*imkān*).[43] In the *Mujlī* Ibn Abī Jumhūr had opted for the views of philosophy on three central issues dealt with in the context of divine omnipotence : whether God is a free choosing agent or a necessitating cause; whether God created the world *ex nihilo* at a specific moment determined by His will or whether the world always existed with Him and is thus eternal; whether God can immediately create infinite multiple effects or whether from Him only one effect emanates directly, i.e., creation as hierarchic emanation.[44]

38. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 14b :17-15a :1.
39. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 15a :3-14.
40. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 15a :14-15b :18.
41. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 19a :2ff.
42. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 19a :4-13.
43. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 19b :11-20a :7.
44. *Cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 72-94.

As for the issue of God's omniscience, Ibn Abī Jumhūr's elaborations in his *Sharḥ* also remain within the confines of Mu'tazilite theological doctrine.[45] Someone knowing is defined by Ibn Abī Jumhūr here as one, "for whom the things are clearly apparent, insofar as they are present to him and not hidden from him" (*al-mubayyin lahu al-ashyā' bi-ḥaythu takūnu ḥāḍira 'indahū ghayr ghā'iba 'anhu*.[46] With this definition, which can already be found in his earlier writings,[47] Ibn Abī Jumhūr closely follows the formulation of al-Miqdād al-Suyūrī (d. 826/1423).[48] In his *Mujlī* (NM/MU) Ibn Abī Jumhūr identified his understanding of God's knowledge with the concept of Suhrawardī and his followers of God's knowledge as presential knowledge by illumination (*'ilm ḥuḍūrī ishrāqī*).[49] In his *Sharḥ* Ibn Abī Jumhūr does not even mention the Illuminationists' understanding of knowledge.

That he refrains from referring to the Illuminationist doctrine of presential knowledge becomes even more apparent in Ibn Abī Jumhūr's discussion of the question whether God's knowledge comprises temporal details or not.[50] Earlier theologians were confronted with the philosophical argument that God cannot possibly know temporal details. For were He to know them, His essence would be subject to change according to the temporal change of these details. Being the first cause of all being, He only knows things in a general manner, namely in their causal contexts. For the theologians, this results in an inadmissible restriction of divine omniscience. They sought therefore to affirm unrestricted divine omniscience while excluding at the same time the possibility of change with respect to God. The adherents of the school of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī employed the notion of "relations" (*ta'alluqāt*) between divine knowledge and the objects of his knowledge to answer the philosophers' objection. A temporal change in an object of knowledge results in a change of the relations, not of God's essence. Thus, God knows the changes of things without His essence being subject of change as a result of this. In his *Sharḥ* Ibn Abī Jumhūr singles out the Peripatetics as the principal opponents in this discussion.[51] To counter their argumentation, he employs the theological concept of "relation" (*iḍāfa*) between knowledge and the object of knowledge. Changes on the part of the objects of knowledge result only in changes in the relations which in themselves are mental, relative. They do not result in changes in the divine attribute of knowledge

45. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 20b :5-25a :1.
46. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 20b :6-9.
47. *Kashf* (ZM), p. 131 ; *Ma'īn* (MF) 13:2ff.
48. *Cf.* al-Miqdād al-Suyūrī, *al-Nāfi' yawm al-ḥashr*, p. 12 ; *Id.*, *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn*, ed. M. al-Rajā'ī, Qum 1405/1984, p. 195.
49. *Mujlī* (NM), p. 133:8-9. See also S. Schmidtke, *Theologie*, p. 96ff.
50. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 23a :7-25a :1.
51. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 23a :15ff.

or in the divine essence.[52] In his *Mujlī* Ibn Abī Jumhūr had outright rejected the notion of relation between knowledge and object of knowledge. Instead, he followed here the argumentation of Shahrazūrī who had maintained that the Illuminationist understanding of presential knowledge renders God's knowledge of the particulars possible.[53] In his *Sharḥ* Ibn Abī Jumhūr refrains even from mentioning the Illuminationist position.

In his elaborations on the divine attribute of being willing in his *Sharḥ*, Ibn Abī Jumhūr again restricts himself to the doctrinal view of the Mu'tazila.[54] As in his earlier writings, he defines will as "the attribute preponderant for the existence of the act, since this act contains a benefit which is the motive to produce it" (*hiya l-ṣifa al-murajjiḥa li-wujūd al-fi'l bi-sabab ishtimālihi 'alā l-maṣlaḥa al-dā'iyya ilā ījādihi*).[55] Disapproval (*kirāha*) is accordingly "the attribute preponderant for abstaining from the act, since this act contains a harm which is the motive to abstain from it" (*hiya l-ṣifa al-murajjiḥa li-tark al-fi'l bi-sabab ishtimālihi 'alā l-mafsada al-ṣārifa 'an ījādihi*).[56] That God is willing and disapproving therefore means that He knows about the benefits and harm of an action.

In his *Mujlī* (NM/MU) Ibn Abī Jumhūr had replaced the divine will with the philosophical notion of divine providence (*'ināya*). By defining God's will as His unchanging knowledge about the most perfect order of things and acknowledging that this order must occur according to the philosophical notion of divine providence, Ibn Abī Jumhūr had renounced the theological understanding of divine will. Neither is God's will temporal nor is His knowledge of the most perfect order subject to change or depends on external events. Rather, God knows eternally und unchangingly.

In the context of his elaborations of man's action, which are treated in the second section of the fourth chapter on justice of his *Sharḥ*,[57] Ibn Abī Jumhūr refrains from attempting to mediate between the position of predestination and free choice as he did in his *Mujlī* by using the mystical concept of unity of action, or, as he did in his earlier theological works, by employing philosophical concepts. He rather restricts himself in his *Sharḥ* to reporting the positions of the Mu'tazilites, who consider man to be the independent author of his actions – Ibn Abī Jumhūr clearly prefers this view –,[58] of the determinists (*al-Mujbira*) and the Jahmites, who maintain that God is

52. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 24a :7ff.
53. *Cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 103-107.
54. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 26a :12ff.
55. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 26a :13-15.
56. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 26a :15-17.
57. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 64b :2ff.
58. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 64b :17-65a :4.

the only immediate producer (*mu'aththir*),[59] and of the Ash'arites, who had formulated the theory of acquisition (*kasb*) of actions through man.[60] He then provides the proofs of the adherents of the Mu'tazilite view and points out that all these are grounded in the intellectual principle of the Mu'tazila – viz., rational objectivism – that is not shared by the Ash'arites.[61]

There are many other instances in the *Sharḥ* where the author shows surprisingly little interest in mediating between Mu'tazilite and Ash'arite positions. Against this background, Ibn Abī Jumhūr's attempt to mediate between these positions on the issue of whether God acts for purposes or not, appears to be rather an exception within the *Sharḥ*.

IV

Ibn Abī Jumhūr maintains in his *Sharḥ* a more conventional theological stance than in any of his earlier extant works, especially the *Mujlī*. It is only occasionally that he attempts to mediate between Ash'arites and Mu'tazilites or to harmonize the conflicting views of theology and philosophy. In central issues, such as the issue of God's actions, he considers the philosophers as the principal opponents. The influence of mysticism in his *Sharḥ* is considerable. However, in contrast to his *Mujlī* this does not induce him to maintain a position in his *Sharḥ* that would be in conflict with central theological notions. Thus in his discussion of human actions, for which the author had formulated a compromise in his *Mujlī* between Mu'tazila and Ash'ariyya employing mystical concepts, there are no traces of mysticism. Ibn Abī Jumhūr also treats Illuminationist thought with great care in his *Sharḥ*. In the issue of divine knowledge he refrains even from mentioning the Illuminationist doctrine of presential knowledge. Regarding the fate of the human souls he still shows his sympathies for the doctrine of metempsychosis as upheld by the Illuminationists, while remaining faithful, as in the *Mujlī*, to the doctrine of bodily resurrection. However, he is clearly more careful in his *Sharḥ* than in the *Mujlī*.

One can only speculate on the reasons for Ibn Abī Jumhūr's cautious approach in his *Sharḥ*. It cannot be excluded that he attempted to mediate between Mu'tazila and Ash'ariyya and between theology and philosophy only regarding those issues that were of special significance to him while skirting others that he deemed less important. However, the various contradictions within the text seem to speak against this. The general framework provided by the *Bāb al-ḥādī 'ashar* of the 'Allāma al-Ḥillī can equally be

59. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 65a :4-65b :1.
60. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 65b :1-66a :6.
61. *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), ff. 66a :6-68b :3.

excluded as a possible explanation. It could explain only why Ibn Abī Jumhūr discussed a number of issues in his *Sharḥ* in locations different from the *Mujlī*; for example, Ibn Abī Jumhūr's discussion of divine unicity, which is located in the *Mujlī* at the beginning of the chapter on God and His attributes, is treated in the *Sharḥ* in the section on attributes that are to be denied of God. Ibn Abī Jumhūr furthermore indicates at times that such issues could also be dealt with at different locations.[62] From the doctrinal point of view, the framework of the *Bāb* did not impose any restrictions on the commentator, as is evident from those discussions where Ibn Abī Jumhūr holds views differing from those of the 'Allāma.[63]

More plausible as an explanation might be the dynamism that is found in the work. The author begins his commentary in the style of a conventional doctrinal treatise and only later starts to introduce elements going beyond the conventional theological framework. The entire introduction and nearly the entire chapter dealing with God and His attributes reflect conventional Mu'tazilite notions. Only towards the end of the chapter does Ibn Abī Jumhūr deviate from this course when introducing the mystical notion of *tawḥīd* in his elaborations that God has no partner. This then determines his discussions in the following section on the conceptualization of divine attributes. The following chapter of the *Sharḥ* dealing with divine justice again starts off rather conventionally. This changes only in the fourth section of this chapter, where God's actions are dealt with. In the following sections there are other features of mediation between different strands of thought, for example, on the issue whether God is under any ethical obligation. The following chapters on prophecy, imamate and resurrection contain many of his typical characteristics as found especially in the *Mujlī*.

Ibn Abī Jumhūr states at the end of the work that he had presented his commentary to a group of students during his stay in Medina in 904/1400. On the basis of the author's own statement in the *Mujlī* it is known that he was reproached by a student in front of others. The attacker had accused him of adopting the philosophical view favouring the interpretation that from God only one effect occurs and creation should thus be understood as a process of hierarchical emanation over the view that God can immediately produce multiplicity.[64] It may have been criticism like this that induced the author to restrict himself to conventional theology in order to avoid further

62. *Cf. Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 51b :11-14, where he explains why the 'Allāma treated *tawḥīd* in the section dealing with attributes that are to be denied of God and suggests alternative locations.
63. See, e.g., *Sharḥ* (MS Dānishgāh 353), f. 51b :2-6, where he explicitly refers to a difference in opinion in the context of his discussion on *tawḥīd*.
64. *Mujlī* (MU), p. 106:20-107:8; *cf.* S. Schmidtke, *Theologie*, p. 89-94.

attacks. Perhaps trust developed between Ibn Abī Jumhūr and his students as time went on so that he felt increasingly encouraged to express his own views more freely in this circle.

Bibliography

Afshar, Īrāj and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Fihrist-i kitābhā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik* 1-8, Tehran 1352-1369/1973-1990.

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī and 'Alī Naqī Munzawī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi kitābkhāna-yi markazī wa Markaz-i Asnād-i Dānishgāh-i Tihrān* 1-8, Tehran 1330-1364/1951-1985.

Dū majmū'a-yi khaṭṭī az āthār-i kalāmī falsafī fiqhī-yi Ibn Abī Jumhūr Aḥsā'ī (d. pas az 906 h./1501 m.): Nuskha-yi bargardān-i du dastnivīs-i Kitābkhāna-yi Madrasa-yi Marvī (Tihrān), Persian introduction and indices by Aḥmad Reza Raḥīmī Rīseh, English introduction by S. Schmidtke, Tehran 1387/2008.

Ḥaydar Āmulī, *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār. La philosophie shi'ite*. Textes publiés avec une double introduction et un index par Henry Corbin et Osman Yahia, Tehran 1968.

al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *al-Bāb al-ḥādī 'ashar*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran 1365/1986 [containing also al-Miqdād al-Suyūrī, *al-Nāfi' yawm al-ḥashr fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar*].

Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, *Kashf al-barāhīn fī sharḥ Zād al-musāfirīn*, ed. al-Shaykh Wajīh b. Muḥammad al-Musabbiḥ (Beirut 1422[/2001-2002]).

—, *Ma'īn al-ma'īn fī uṣūl al-dīn*, MS Qum, Mar'ashī 5284/1

—, *Mujlī mir'āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*, ed. Aḥmad al-Shīrāzī, Tehran 1329/1911 [republished with an introduction, table of contents, and indices by S. Schmidtke, Tehran 2008].

—, *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar,* MS Tehran Dānishgāh 353.

—, *Zād al-musāfirīn fī uṣūl al-dīn*, ed. Aḥmad al-Kīnānī, Beirut 1414/1993 [being in fact *Risāla tashtamilu 'alā aqall mā yajib 'alā l-mukallifīn min al-'ilm bi-uṣūl al-dīn*].

al-Miqdād al-Suyūrī, *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn*, ed. Mahdī al-Rajā'ī, Qum 1405/1984.

Schmidtke, Sabine, "A Bibliography of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Works. Trans. with additions and corrections by Ahmad Reza Rahimi Riseh," [Persian] *Nusḫeh Pazūḫī. A Collection of Essays and Articles on Manuscripts Studies and Related Subjects* 1 (2004), p. 291-309.

—, "The doctrine of the transmigration of soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his followers," *Studia Iranica* 28/2 (1999), p. 237-254.

—, "Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī und sein Spätwerk *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar*," *Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature,* eds. Angelika Neuwirth and Andreas Christian Islebe, Wiesbaden 2006, p. 119-145.

—, "New sources for the life and work of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī," *Studia Iranica* 38 (2009), p. 49-68.

—, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 – nach 906/1501)*, Leiden 2000.

al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *al-Shajara al-ilāhīya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-ilāhiyya* 1-3, ed. M. Necip Görgün, Istanbul 2004.

Ustādī, Riḍā, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Madrasa-yi Marvī-yi Tihrān*, Tehran 1371[/1992].

Walbridge, John, *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany 2001.

POINT DE VUE ISMAÉLIEN SUR SOCRATE

Diane Steigerwald

Université de Montréal

Il y a plusieurs chercheurs dans le domaine des études islamiques que j'admire particulièrement pour leur très grande productivité, leur sens de l'éthique, et leur grand talent comme : Henry Corbin, Wladimir Ivanow, Wilferd Madelung, Guy Monnot et Andrew Rippin... Lorsque j'ai débuté mes études de doctorat sur la pensée théologique et philosophique de Shahrastānī, j'ai correspondu avec le Père Guy Monnot qui m'a aimablement orienté dans la formulation de l'objectif de ma thèse et de mon projet de recherche. Lorsque je suis allée à Paris en juin 1999, le Père Guy Monnot m'a invitée gentiment au restaurant et nous avons discuté sur différents sujets. Ce fut un moment inoubliable.

Ce modeste article très succinct présente seulement quelques réflexions et spéculations sur le point de vue de l'Ismaélisme réformé d'Alamūt (Ismaélisme nizārien) sur Socrate. Quel était le niveau spirituel de Socrate ? Socrate était-il un Imām ou un *ḥujja* (*Pīr*) (Preuve de l'Imām) ou un Prophète (*dā'ī*) ? Ce sujet fort complexe suscite beaucoup de questions qui se trouvent sans aucune réponse certaine. Il faudra qu'un autre chercheur prenne la relève et approfondisse le sujet car je n'ai pas eu suffisamment de temps.

D'après l'ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzī (m. *circa* 322/933-934) de l'époque fāṭimide[1] et l'ismaélien nizārien Shahrastānī (m. 548/1153), Socrate fait partie des piliers de la Sagesse avec Thalès le Milésien, Anaxagore, Anaximène, Empédocle, Pythagore et Platon. Shahrastānī a écrit à leur sujet « En traitant de philosophie ils n'ont eu d'autre objet que d'exposer l'Unicité

1. Abū Ḥātim Al-Rāzī, *A'lām al-Nubuwwa*, éd. Salah Al-Sawy et Ghulam Reza Aavani, Téhéran 1397/1977, p. 133.

du Créateur très Haut ; la façon dont il enveloppe de Sa science les êtres ; la création ; la genèse du monde ; les principes premiers : ce qu'ils sont, et leur nombre ; le Retour : ce que c'est, et le moment [où il se produira]. »[2]

Comme le constate Jean Jolivet d'après Shahrastānī « Socrate emprunta sa Sagesse de Pythagore, que les Noms qu'il attribue à Dieu (p. 867) sont ceux mêmes du verset du Trône et qu'il fut le maître de Platon »[3] on peut donc supposer que cette Sagesse inspirée continue de circuler d'Imām en Imām. Nous savons que dans l'Ismaélisme l'*Imāma* se transmet dans la descendance directe de père en fils ou petit-fils. Mais à l'époque de Socrate l'*Imāma* existait sans être officiellement manifesté. C'était la période du cycle prophétique où les Prophètes étaient placés à l'avant-scène. Pythagore n'était pas le père de Socrate ni Platon son fils. Par conséquent il est probable que Socrate n'était pas un Imām titulaire (*Imām-i mustaqarr*) par contre il est possible, d'après le point de l'Ismaélisme nizārien, qu'il était un *ḥujja* (*Pīr*), le second dignitaire après l'Imām correspondant au niveau de l'Intelligence universelle (*ʿAql-i kullī*).

Nous savons qu'en période d'occultation le *ḥujja* (*Pīr*) assume le rôle d'Imām suppléant (*Imām al-mustawdaʿ*). Socrate aurait pu aussi être au niveau spirituel du Prophète correspondant au *dāʿī* (convocateur) qui se situe au niveau de l'Âme universelle (*Nafs-i kullī*).

À l'époque pré-fāṭimide, l'Ismaélien Jābir Ibn Ḥayyān a écrit un livre intitulé *Remarques critiques sur Socrate*[4]. Jābir associait le symbole de la balance à Socrate car il faisait partie des anciens Prophètes qui auraient hérité de Dieu l'alchimie[5]. Les Ikhwān al-Ṣafā' font l'éloge de Socrate qui condamné par ses juges a refusé de s'enfuir pour ne pas enfreindre la loi (*sharīʿ*a) de l'époque[6]. Socrate ne désirait pas échapper à sa sentence bien qu'elle ait été injustement menée. Il insistait sur le fait qu'il fallait suivre la loi en toutes circonstances[7]. On sait que dans l'Ismaélisme il faut nécessairement suivre la loi (*sharīʿ*a) avant de pouvoir gravir les échelons spirituels plus élevés. Il s'agit de la première étape de l'initiation. Al-Qāḍī al-Nuʿmān, de l'époque fāṭimide, confirmait en élucidant la distinction entre l'exotérique et l'ésotérique : « Comprenez bien cela, ô groupe de fidèles croyants ! [...] Que vos cœurs en aient parfaitement conscience, car la plupart de ceux qui s'égarent

2. Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, dans J. Jolivet, G. Monnot, éd. et trad, *Livre des religions et des sectes*, tome 2, Louvain 1993, original p. 804, trad. p. 179.
3. J. Jolivet, *Livre des religions et des sectes*, p. 17.
4. P. Kraus, « Jābir Ibn Ḥayyān : Contribution à l'histoire des idées scientifiques de l'Islam », *Mémoires de l'Institut d'Égypte*, vol. 44 et 45, Le Caire 1942-1943, p. 64 (204) ; I. Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leyde 1991, p. 34.
5. I. Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature,* p. 125-127.
6. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, éd. B. al-Bustānī, Beyrouth 1376/1957, vol. IV, p. 34-35, 73 ; Y. Marquet, *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā*, Youcef (Alger) 1973, p. 335-336.
7. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 4, p. 99 ; I. Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature,* p. 78

d'entre les hommes de cette science (les hommes du *ta'wīl*, les ésotéristes), périssent de cette manière. C'est même à cause de cela qu'Adam tomba dans l'erreur où il tomba. [...] Car si l'exotérique d'une chose interdite est chose interdite, son ésotérique également correspond à une chose interdite ; l'ésotérique ne transforme par l'illicite en licite, il ne saurait autoriser le libertinage. Voilà ce qu'il faut savoir quant à l'exotérique et quant à l'ésotérique. »[8]

D'après les Ikhwān al-ṣafā', plusieurs Sages grecs ont étudié la « science de l'âme » grâce à leur cœur et leur raison. Pythagore, tout comme Hermès, a fait une ascension spirituelle qui lui aurait permis d'atteindre le niveau de la Prophétie[9]. Comme Pythagore a transmis sa connaissance inspirée à Socrate on peut donc supposer que celui-ci a aussi atteint ce niveau spirituel. Socrate était-il au niveau spirituel du *ḥujja* (*Pīr*) ou à celui du Prophète (*dā'ī*) ?

Dans l'Ismaélisme nizārien le *ḥujja* (*Pīr*) a atteint le plus haut niveau de la Prophétie il est donc considéré comme impeccable. La Lumière de la Prophétie se transmet à travers le *ḥujja* (*Pīr*) qui doit être toujours présent sur terre pour guider la petite minorité qui accepte ses directives. Si l'Imām ne nomme pas de *ḥujja* (*Pīr*) il assumera lui-même ce rôle. L'Imām, dans l'Ismaélisme nizārien, est déjà au sommet de la hiérarchie il n'a donc pas à gravir les échelons spirituels un à un comme les autres humains. Quant au Prophète il est au niveau spirituel du *dā'ī* ; il n'a pas encore atteint sa complète perfection il n'est donc pas impeccable.

Yves Marquet a fait une remarque intéressante : « Mais ces Sages étaient-ils des Imāms, ou seulement des initiés ayant atteint, grâce aux Imāms, l'échelon de la Prophétie ? Les Ikhwān ne nous en disent rien. On peut pourtant penser que si Platon a parfois été considéré par les Sabéens comme un Prophète, ils lui ont vraisemblablement concédé la qualité d'Imām. »[10] Il convient de souligner comme Guy Monnot l'avait remarqué que Shahrastānī donnait le point de vue ismaélien lorsqu'il rapportait le point de vue des Sabéens dans son *Kitāb al-Milal wa al-niḥal*.

En posant l'hypothèse que Socrate serait un *ḥujja* (*Pīr*) ou un *Prophète* ou peut-être un Imām d'après le point de vue de l'Ismaélisme nizārien, j'ai lu les écrits philosophiques qui le concernent en relevant les extraits particulièrement évocateurs. Nous savons très bien que les ismaéliens n'avaient pas accès aux mêmes sources grecques que nous avons présentement. Mais l'exercice vaut quand même la peine d'être entrepris pour voir ce que l'on peut découvrir.

---

8. Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Asās al-ta'wīl*, Beyrouth 1960, p. 60 ; H. Corbin, « Herméneutique spirituelle comparée » I, « Swendenborg » ; II, « Gnose ismaélienne », *Eranos-Jahrbuch* 33 (1964), p. 136-137
9. Y. Marquet, *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā'*, p. 473.
10. Y. Marquet, *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā'*, p. 473.

Socrate doté d'un esprit original et d'une moralité supérieure s'était dévoué à enseigner la vertu aux Athéniens. Le bonheur de la cité devait passer par la réforme des individus. De même le Prophète ou le *ḥujja* (*Pīr*), qui assume le rôle de Guide (Imām) en période de clandestinité, enjoint ses disciples à suivre l'éthique de leur foi nécessaire pour leur évolution matérielle et spirituelle.

Socrate affirmait qu'il y a des hommes divinement inspirés qui exercent un pouvoir d'attraction sur les autres comme la pierre magnétique.

> Je la vois, Ion, et je vais t'expliquer quelle elle est, à mon avis. [533d] Il existe, en effet, chez toi une faculté de bien parler de Homère, qui n'est pas un art, au sens où je le disais à l'instant, mais une puissance divine qui te meut et qui ressemble à celle de la pierre nommée par Euripide Pierre Magnétique et par d'autres pierre d'Héraclée. Cette pierre non seulement attire les anneaux de fer eux-mêmes, mais encore leur communique la force, si bien qu'ils ont la même puissance que la pierre, celle d'attirer d'autres anneaux [533e]; en sorte que parfois des anneaux de fer en très longue chaîne sont suspendus les uns aux autres; mais leur force à tous dépend de cette pierre. Ainsi la Muse crée-t-elle des inspirés et, par l'intermédiaire de ces inspirés, une foule d'enthousiastes se rattachent à elle. Car tous les poètes épiques disent tous leurs beaux poèmes non en vertu d'un art, mais parce qu'ils sont inspirés et possédés, et il en est de même pour les bons poètes lyriques[11].

Dans l'Ismaélisme l'Imām, tout comme le *ḥujja* (*Pīr*) et le Prophète, bénéficie de l'inspiration divine (*ta'yīd*). Socrate poursuivait son discours sur les hommes inspirés.

> Ainsi donc, comme ils ne composent pas en vertu d'un art, quand ils disent beaucoup de belles choses sur les sujets qu'ils traitent, comme toi sur Homère [534c], mais en vertu d'un don divin, chacun n'est capable de bien composer que dans le genre vers lequel la Muse l'a poussé [...]. Ils parlent en effet, non en vertu d'un art, mais d'une puissance divine; car s'ils étaient capables de bien parler en vertu d'un art, ne fût-ce que sur un sujet, ils le feraient sur tous les autres à la fois. Et le but de la divinité, en enlevant la raison à ces chanteurs et à ces Prophètes divins et en se servant d'eux comme des serviteurs [534d], c'est que nous, les auditeurs, nous sachions bien que ce ne sont pas eux les auteurs d'œuvres si belles, eux qui sont privés de raison, mais que c'est la divinité elle-même leur auteur, et que par leur organe, elle se fait entendre à nous[12].

11. Platon, *Ion ou Sur l'Iliade*, 533c-533d, trad. L. Mertz, 1903, http://agalmata.tripod.com/platon_ion.html.
12. Platon, *Ion ou Sur l'Iliade*, 534b-534d.

Il est intéressant de constater que Socrate décrivait ces hommes inspirés comme des serviteurs. Dans l'Ismaélisme nizārien, le *ḥujja* (*Pīr*) est en effet le Serviteur impeccable par excellence celui qui a atteint le plus haut niveau de la Prophétie et qui obéit parfaitement à la Déité. Socrate se disait lui-même être un Imām inspiré.

> Socrate. — C'est que mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, qui est le tien.
> Alcibiade. — Ton tuteur, Socrate ! Qui est-ce donc ?
> Socrate. — C'est un Dieu, Alcibiade, celui qui ne me permettait pas jusqu'à ce jour de m'entretenir avec toi. La foi que j'ai en lui est ce qui me fait dire que c'est par moi seulement qu'il se révélera à toi[13].

La gnose ismaélienne, nous apprend qu'il y a toujours eu un Imām et un *ḥujja* (*Pīr*) sur terre pour guider les hommes sur le droit chemin à commencer avec l'Adam primordial (premier Imām titulaire sur terre). L'Adam primordial est le premier homme à ne pas confondre avec l'Adam partiel (l'Adam biblique) qui est le premier Prophète du présent cycle donnant naissance au judaïsme, au christianisme et à l'islam. Car pour les ismaéliens, il y avait des hommes avant l'Adam biblique, l'hindouisme étant une religion plus ancienne que le judaïsme.

Socrate a vécu durant le cycle prophétique dans lequel l'*Imāma* n'était pas explicitement manifesté. D'après l'Ismaélisme nizārien à l'époque de Moïse (c. 1391-1271 avant J.-C.) Aaron était l'Imām alors qu'à l'époque de Jésus, Simon-Pierre était Imām[14]. Durant ce cycle l'Imām jouait en apparence un rôle secondaire par rapport au Prophète. Socrate a vécu au environ de 469-399 avant J.-C. entre l'époque de Moïse et celle de Jésus. Il est probable que du point de vue ismaélien nizārien, Socrate était un *ḥujja* (*Pīr*) ou Prophète (*dā'ī*) pour son époque. Le Prophète, contrairement au *ḥujja* (*Pīr*), n'est pas toujours présent sur terre. Il est envoyé à intervalle régulier durant le cycle prophétique pour rappeler les hommes sur le droit chemin.

Platon rapportait :

> Or, que Socrate ne ressemble à aucun homme, ni parmi ceux de l'Antiquité, ni parmi nos contemporains, voilà qui mérite de pleinement nous émerveiller[15].

---

13. Platon, *Alcibiade*, 124c, http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Platon_-_Œuvres_complètes,_Les_Belles_Lettres,_tome_I.djvu/154
14. D. Steigerwald, « The Inner Meaning of Prophecy in Ismā'īlism », *Folia Orientalia* 45-46 (2009-2010), p. 175-195.
15. Platon, *Le Banquet*, 221c, trad. L. Robin, dans *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris 1950, p. 761.

Socrate serait donc unique. Le sens étymologique de son nom grec Σωκρατης (Sokrates) est dérivé de σως (*sos*) « entier, sans blessure, intact » et de κρατος (*kratos*) « pouvoir ». Dans l'Ismaélisme nizārien le *ḥujja* (*Pīr*) est considéré comme entier, intact, impeccable avec un pouvoir charismatique et spirituel significatif. Il est le lieu de manifestation des Attributs divins et son essence est consubstantielle à l'Imām. Il faudrait remarquer que les deux Imāms Āghā Khān III et Āghā Khān IV n'ont pas nommé de *ḥujja* (*Pīr*) mais ils ont assumé eux-mêmes cette fonction. Chaque Imām est unique car chacun symbolise un Attribut divin différent. Le style du présent Imām Shāh Karīm al-Ḥusaynī (Āghā Khān IV), qui symbolise la générosité, est très différent de l'Imām précédent Sulṭān Muḥammad Shāh (Āghā Khān III) qui représentait l'autorité et le pouvoir à son époque.

Socrate poursuivait son discours en expliquant que c'était son devoir ordonné par la Divinité de gronder les gens pour les remettre sur le droit chemin :

> [30d] Maintenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, comme on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, [30e] vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait ; car si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre citoyen comme moi, qui semble avoir été attaché à cette ville, la comparaison vous paraîtra peut-être un peu ridicule, comme à un coursier puissant et généreux, mais que sa grandeur même appesantit, et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et l'aiguillonne. C'est ainsi que le dieu semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de [31a] vous, partout et toujours sans vous laisser aucun relâche.
> Un tel homme, Athéniens, sera difficile à retrouver, et, si vous voulez m'en croire, vous me laisserez la vie. Mais peut-être que, fâchés comme des gens qu'on éveille quand ils ont envie de s'endormir, vous me frapperez, et, obéissant aux insinuations d'Anytus, vous me ferez mourir sans scrupule ; et après vous retomberez pour toujours dans un sommeil léthargique, à moins que la Divinité, prenant pitié de vous, ne vous envoie encore un homme qui me ressemble. Or, que ce soit elle-même qui m'ait donné à cette ville, c'est ce que vous pouvez aisément reconnaître à cette marque, qu'il y a [31b] quelque chose de plus qu'humain à avoir négligé pendant tant d'années mes propres affaires, pour m'attacher aux vôtres, en vous prenant chacun en particulier, comme un père ou un frère aîné pourrait faire, et en vous exhortant sans cesse à vous appliquer à la vertu. Et si j'avais tiré quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer ; mais vous voyez que mes accusateurs mêmes, qui m'ont calomnié avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu ; le front de me reprocher et d'essayer de prouver par témoins ; [31c] que j'aie jamais exigé ni demandé le moindre salaire ; et je puis offrir de la vérité de ce que j'avance un assez bon témoin, à ce qu'il me semble : ma pauvreté.
> Mais peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie jamais eu le courage

> de me trouver dans les assemblées du peuple, pour donner mes conseils à la république. Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est ce je-ne-sais-quoi de divin et de démoniaque, [31d] dont vous m'avez si souvent entendu parler, et dont Mélitus, pour plaisanter, a fait un chef d'accusation contre moi. Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance ; c'est une voix qui rit se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu, car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre : c'est elle qui s'est toujours opposée à moi, quand j'ai voulu me mêler des affaires de la république, et elle s'y est opposée fort à propos ; car sachez bien qu'il y a longtemps que je ne serais plus en [31e] vie, si je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'aurais rien avancé ni pour vous, ni pour moi[16].

Socrate, tout comme un Imām ou un *ḥujja* (*Pīr*), donne des directives par amour des hommes et sans aucun salaire. Son discours moralisateur fait appel à la conscience de chacun. En effet il affirme que « *c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, [30e] vous n'offensiez le dieu.* » Socrate affirme en plus « *qu'il y a [31b] quelque chose de plus qu'humain à avoir négligé pendant tant d'années mes propres affaires, pour m'attacher aux vôtres.* » Justement dans l'Ismaélisme nizārien, le *ḥujja* (*Pīr*) et l'Imām sont des surhommes. Dans le *Majlis* de Shahrastānī, Khiḍr, le maître de Moïse placé au niveau du *ḥujja* (*Pīr*), affirme travailler sans salaire. Khiḍr disait à Moïse « c'est toi, Moïse qui est dans le monde du peut-être, dans le monde du doute et de l'incertitude, alors que moi, je suis dans le monde de la certitude. »[17] Moïse répondait à Khiḍr : « Tu as travaillé pour des personnes sans salaire et tu dis que ton jugement se fonde sur la Connaissance divine (*'Ilm*), la Volonté divine (*Irādat*) et la Volonté foncière (*Mashiyyat*). »[18] C'est pourquoi, pour les Ismaéliens nizāriens, le *ḥujja* (*Pīr*) est en lui-même le lieu d'apparition des Attributs divins.

On pourrait très bien faire une parallèle entre la vie de Socrate et celle de l'*Imām* Ḥusayn bien que les circonstances de leur vie soient différentes. Socrate et Ḥusayn sont tous deux convaincus qu'ils sont divinement inspirés et qu'ils ont pour mission d'être un Guide (Imām) pour les hommes. Tous deux font face à une injustice flagrante dans leur vie et ils affrontent leur destin avec un courage exemplaire jusqu'à la fin. Dans une lettre de Ḥusayn attribuée aux gens de Baṣra, il aurait écrit :

> Dieu a choisi Muḥammad, paix et bénédictions sur lui, sur toutes les autres créatures. Il l'a distingué avec la Prophétie et l'a choisi pour transmettre Son message. [...] Nous sommes de sa famille les personnes chargées de son autorité. Nous sommes ses dépositaires et héritiers. Nous avons plus de droit que

16. Platon, *Apologie de Socrate*, 30d-31e., http://philoctetes.free.fr/apologiedesocrate.htm.
17. Shahrastānī, *Majlis*, éd. J. Nā'īnī, trad. D. Steigerwald, dans *Discours sur l'Ordre et la création*, Sainte-Foy (Québec) 1998, p. 103.
18. Shahrastānī, *Majlis*, p. 104.

> n'importe qui d'autre à exercer les fonctions du Prophète. Au lieu de cela, les gens se sont arrogé nos droits. Nous n'avons pas protesté parce que nous détestions la possibilité de devenir la cause des divisions et nous voulions le meilleur pour la communauté. Mais nous savions que nous avions plus droit à ce statut que ceux qui l'ont usurpé. [...] Je vous invite à suivre le Livre de Dieu et la sunna de Son Prophète, paix et bénédictions sur lui. La sunna a certainement disparu puisqu'on ne voit surgir que des innovations. Si vous m'écoutez et m'obéissez, je vais vous guider vers le droit chemin[19].

Si ce discours est bel et bien de Ḥusayn, il croyait fermement avoir le droit d'exercer les fonctions du Prophète après sa mort en tant qu'Imām de la communauté musulmane et qu'il avait la capacité de guider les hommes sur le droit chemin.

Ḥusayn, tout comme Socrate, tenait un discours moralisateur faisant appel à la conscience des gens qui le condamnent à mort en les invitant à réfléchir.

> O les gens ! Vous m'accusez, mais réfléchissez à qui je suis ! Ensuite, examinez dans vos cœurs à ce que vous me faites. Pensez-y bien si c'est légitime pour vous de me tuer et de violer ma sacro sainteté. Ne suis-je pas le fils de la fille de votre Prophète, le fils du Waṣī et cousin du Prophète ? N'avez-vous pas entendu le Prophète dire sur moi et mon frère, « ils sont les Seigneurs de la jeunesse du Paradis » ? Vous ne pouvez pas nier la vérité que j'ai dite concernant les mérites de la famille de Muḥammad. Tout cela n'est-il pas suffisant pour vous empêcher de verser mon sang ?[20]

Socrate avait pour mission de dénoncer les faux Imāms qui prétendent être sages et qui pourtant induisent les autres en erreurs.

> [33c] je vous ai dit la vérité toute pure ; c'est qu'on prend plaisir à voir confondre ces gens qui se prétendent sages, et qui ne le sont point ; et, en effet, cela n'est pas désagréable. Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel. Si ce que je vous dis n'était pas vrai il vous serait aisé de me convaincre de mensonge ; [33d] car si je corrompais les jeunes gens, et que j'en eusse déjà corrompu, il faudrait que ceux qui, en avançant en âge, ont reconnu que je leur ai donné de pernicieux conseils dans leur jeunesse, vinssent s'élever contre moi, et me faire punir[21].

---

19. A. Mikhnaf, *Kitāb Maqtal al-Ḥusayn* (*Narrative of the Martyrdom of al-Ḥusayn*), éd. M. Kurji, trad. H. Mavani, Londres 2002, p. 34-35 ; Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (History of Prophets and Kings), éd. M. J. de Goeje *et al.*, vol. II, Leyde 1879-1901, vol. II, p. 240.
20. Al-Ṭabarī, vol. II p. 39 ; Abū Mikhnaf, p. 130-131.
21. Platon, *Apologie de Socrate*, 30d-31e, http://philoctetes.free.fr/apologiedesocrate.htm.

Ici encore Socrate confirmait qu'il a accompli sa mission parce qu'il était inspiré par la Divinité. Tout comme un Prophète ou un *ḥujja* (*Pīr*) sa mission dérange ceux qui ne sont pas réceptifs et sentent leur pouvoir menacé.

Il ne serait pas étonnant que Socrate soit un *Pīr* (*ḥujja*) ou un Prophète (*dā'ī*) du point de vue de l'Ismaélisme nizārien bien qu'aucune source ne le confirme explicitement. Il existe une liste des Imāms antérieurs à 'Alī mentionnée dans le *Aṣal du'ā'* de *Pīr* Ṣadr al-dīn (m. vers la fin VIII/XIV[e] siècle)[22] dans laquelle le nom de Socrate n'apparaît pas, ce qui nous force à poser l'hypothèse que Socrate serait plutôt un *Pīr* (*ḥujja*) ou un Prophète. Certains objecteront que Socrate ne pouvait être un Prophète puisqu'il y avait la croyance en plusieurs dieux à cette époque. Mais Socrate a affirmé à plusieurs reprises d'après Platon qu'il y a un Dieu qui transcende tous les autres dieux.

Bibliographie

Abū Mikhnaf, *Kitāb Maqtal al-Ḥusayn* (*Narrative of the Martyrdom of alḤusayn*), éd. Mushtaq Kurji, trad. Hamid Mavani, Londres, Shia Ithnasheri Community of Middlesex, 2002.

Alon, Ilai, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*, Leyde, Brill, 1991.

Corbin, Henry, « Herméneutique spirituelle comparée (I Swendenborg II Gnose ismaélienne) », *Eranos-Jahrbuch* 33 (1964), p. 71-176.

Platon, *Alcibiade*, 124c, http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Platon_-_Œuvres_complètes,_Les_Belles_Lettres,_tome_I.djvu/154

Platon, *Apologie de Socrate*, http://philoctetes.free.fr/apologiedesocrate.htm.

Platon, *Le Banquet*, trad. Louis Robin, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950.

Platon, *Ion ou Sur l'Iliade,* 533c-533d, trad. Louis Mertz, 1903, http://agalmata.tripod.com/platon_ion.html.

al-Qāḍī al-Nu'mān, *Asās al-ta'wīl*, éd. 'Ārif Tāmir, Beyrouth 1960.

al-Rāzī, Abū Ḥātim, *A'lām al-Nubuwwa*, éd. Salah al-Sawy, Ghulam Reza Aavani, Téhéran 1397/1977.

Rasā'il Ikhwān al-ṣafā', éd. Butrus al-Bustānī, Beyrouth 1376/1957.

Ṣadr al-dīn, *Pīr, Aṣl du'ā',* complété par N. N. Buduani, Dhoraji, The Ismaili Aftab Printing Press, s.d.

Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, dans Jean Jolivet, Guy Monnot, éd. et trad, *Livre des religions et des secte*s, tome 2, Louvain, Peeters – Unesco, 1993.

22. *Pīr* Ṣadr al-dīn, *Aṣl du'ā',* complété par N. N. Buduani, Dhoraji s.d.

Shahrastānī, *Majlis*, éd. Jalālī Nā'īnī, trad. Diane Steigerwald, dans *Discours sur l'Ordre et la création*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 1998.

Steigerwald, Diane, « The Inner Meaning of Prophecy in Ismā'īlism », *Folia Orientalia* 45-46 (2009-2010), p. 175-195.

al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (History of Prophets and Kings), éd. M. J. de Goeje *et al*., Leyde, 1879-1901.

UN FRAGMENT MANICHÉEN DU *JOMJOMENÂME*

Michel Tardieu

Collège de France

Parmi les documents des collections manichéennes de Turfan conservées à Berlin, figure une qasîde (je simplifie ainsi le terme *qaṣīda*) persane en écriture manichéenne, composée de treize distiques monorimes[1]. Elle a été éditée par Walter B. Henning en 1962 dans les Mélanges Taqizadeh[2]. « Judged by the type of script, dit Henning, the fragment appears to be even older than that of *Bilauhar u Būdīsaf*, which I attributed to the first half of the tenth (Christian) century[3] ». Cela situe la date paléographique du document aux VIII^e^-IX^e^ s. On aurait donc l'un des plus anciens, voire le plus ancien, témoin(s) matériel(s) de la poésie persane. Noté originellement en écriture arabe, le poème à contenu élégiaque, complainte d'un défunt dans sa tombe, aurait été ensuite,

1. M 786 : M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960, p. 53 : « M 786 New Pers., a *qaṣīde* ».
2. Sous l'intitulé : « II. A Qaṣīde » ; Henning en a aussi reconstitué les distiques en notant la succession des syllabes longues et brèves, voir W. B. Henning, « Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakî », dans W. B. Henning, E. Yarshater (éd.), *Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, Londres, Humphries, 1962, p. 98-104 : fac-similé, introduction, translittération, transcription, traduction, commentaire et notes. Republié dans W. B. Henning, *Selected Papers*, t. II, *Acta Iranica* 15, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1977, p. [568]-[574], et pl. XXXII. Le renvoi aux vers du fragment se fera par les lignes du manuscrit [T] et celles de la reconstruction de Henning [R].
3. Ce fragment versifié de *Barlaam* est publié par Henning dans la première partie de la même contribution, « Persian Poetical Manuscripts », p. 91-98 = *Selected Papers*, II p. [561]-[568]. Dans son analyse des positions respectives des différentes versions du roman, D. Gimaret (*Le Livre de Bilawhar et Būdhāsf selon la version ismaélienne*, Genève-Paris, Droz, 1971, p. 61, n. 11) estime que ce fragment persan ainsi que le témoin turc (T II D 176) ne constituent pas « une preuve que les Manichéens d'Asie centrale seraient à l'origine des traditions constituant le *Kitāb Bilawhar*. Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable de supposer qu'elles ont été apportées de Mésopotamie en Asie Centrale par des Manichéens de Bagdad réfugiés à Samarqand. » Ce « vraisemblable » est à mon avis peu probable.

toujours selon Henning, translittéré en écriture manichéenne par un copiste peu qualifié[4]. L'emploi de noms propres relevant des traditions religieuses de l'islam (Noé, Joseph, Dhulfaqār) dissimulerait, sous le déguisement culturel récent, un sens caché lié à l'identité manichéenne du poète :

> We should remembrer that this is a Manichaean poem and realize that the apparent meaning conceals a hidden sense. Then the speaker becomes the *viva anima*, *grīw zīndag*, the "Living Soul", that is ever suffering through malice and neglect, cast aside and trampled on, a stranger in this evil world. So understood, the poem may be regarded as a witness to the adaptability of Manichaean propaganda, to its readiness to assume ever fresh disguises in order to meet the demands of the times. Just as in earlier centuries Christians and Buddhists had complained of Manichaean unscrupulousness, so the adherents of Islam were justified in being on their guard against crypto-Manichaean *zindīqs*, who concealed their true thoughts behind an impenetrable hedge of familiar phrases[5].

La datation paléographique de cette pièce par Henning est devenue *opinio communis*[6]. Mais Werner Sundermann a critiqué cette datation et l'a reportée quelque deux cents ans plus tard (XI^e^ s.-XII^e^ s.)[7]. Reste la question de fond, l'analyse des motifs, que l'éditeur a laissée de côté. Elle seule pourtant permettrait de repérer *qui* et *ce qui* se cache derrière ces vers. Henning décèle en filigrane un partisan occulte du manichéisme : en s'imaginant lui-même l'objet de funérailles selon les rites islamiques, ce partisan tiendrait à proclamer son adhésion à la doctrine manichéenne du Moi vivant[8] comme à une sorte de liturgie de l'outre-tombe métaphysique que lui proposerait sa foi religieuse clandestine. La chose n'est pas a priori invraisemblable dans ce

4. Henning note, entre autres, l'omission, au moins à quatre reprises, de l'ezāfe (p. 99).
5. W. B. Henning, « Persian Poetical Manuscripts », p. 100.
6. Dans sa traduction allemande partielle du M 786, H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989, p. 88-89, estime que le poème provient du Turkestan occidental (Samarqand, Bukhara) islamisé depuis le VIII^e^ s., alors que l'empreinte définitive de l'islam sur la région de Turfan ne se produit qu'aux XIV^e^/XV^e^ s.
7. W. Sundermann (« Ein manichäischer Bekenntnistext in neupersischer Sprache », *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, *Studia Iranica – Cahiers* 7 (1989), p. 356, n. 4, qualifie la thèse de Henning de « *petitio pri[n]cipii* » et ajoute : « Die von Henning erklärte Schreibung cwzg'hyy (S. 103 Anm. 1) setzt jedenfalls schon die Entwicklung von *jud az* zu *juz* voraus und spricht gegen eine sehr frühe Datierung », autre argument également *ibid.*, p. 363.
8. Pour la reconstitution philologique de l'office liturgique au Moi vivant : W. Sundermann, « Der *Gōwišn ī grīw zīndag*-Zyklus », dans *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, I, *Acta Iranica* 24 (1985), p. 629-650. L'opinion de Henning de placer le M 786 dans la préoccupation thématique de ce cycle d'hymnes amène X. Tremblay (*Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie centrale d'après les sources primaires*, Vienne, Akademie der Wissenschaften, 2001, p. 229) à classer cette pièce poétique dans la catégorie littéraire des mêmes hymnes comme s'il s'agissait d'une vérité établie.

genre de rêveries religieuses, même si l'explication par les deux niveaux de sens, en l'absence d'identifiants littéraux précis, relève de la spéculation. De qui s'agit-il réellement ? Quelle identité culturelle et religieuse cache cette qasîde ? Un zoroastrien converti à l'islam et qu'angoisse une mise en terre ? Un musulman athée qui ne croit pas aux fins dernières selon la nouvelle religion ? Un converti mal dans sa peau et crypto-manichéen, ou bien quelque vrai faux zendîq, dissimulé sous l'habillage d'un musulman libre-penseur, sceptique libertin qui se divertirait par une poésie sur le thème du blâme du temps (*dhamm al-zamān*) ou sur celui de l'éloge du vin (*khamriyya*)[9] ? Ces vers désabusés persiflent d'évidence une imagerie commune des fins dernières, mais exaltent-ils pour autant le Moi vivant de Mani ?

Pour la clarté du commentaire, je reproduis la transcription et la traduction du poème tel que Henning l'a reconstruit.

1b ————————— sīrāb ābdār
2 dardā *sirište[-ī] ke furū mānad az jawāb
*bā Dhulfaqār[-i] ʻaql gušāyī saxwan *pa-zār
3 faryād azīn zamāne *azīn *qahr[-i] mardumān
faryād azīn zamāne zamāne-i sitīzgār
4 ————— u marwārīd ————
——————— Hārūn ———————
5 bād-ī hunar [ču] pīš-i man āradh šarāb-i *haqq
—— samūm-i ——— k.st zahr *i mār
6 har —— aswār-am dānistam durust
—— čahār markab bīzīn kunand *f (a)sār
7 čun Nūḥ mar marā ——— kaštiy-ī pa jaur
ānke —— furū-mānde-tar *sanār
8 čun Yūsuf-am pa-qahr furūd abganand pa-čāh
čāh-ī ke bar-ney-āyam azū juz gah-ī šumār
9 —— zīr-i taxt furū xwābanand *marā
kāfūr [u] barg-i mūrd kunand *rūy-i man nithār
10 anbâz ———— -ne juft[-i] man kunand
—— sūy-i man ne-dihand ———
11 bargašte ——— az gūr[-i] man pa-dard
man zīr-i xāk fard ne kas ————
12 āwarde pušt suy-ī *to suy-ī rāh-dāde mard
—— ū pa-xarpušte[-i] zar-nihāde *xār

9. Dans les exemples de vers de *khamriyya*, que citent B. Paoli (« Deux études sur la poésie bachique arabe : 1. Les précurseurs d'al-Ḥīra », http://halshs.archives-ouvertes.fr), le poète imagine la mort qui adviendra et que caractérise l'usage de substituts à la privation de vin (être enterré dans un champ de vignes avec une outre pour coussin, une aiguière aux côtés et une coupe sur la tête). Tel n'est pas le cas dans la qasîde persane en écriture manichéenne : la mort et les funérailles ont déjà eu lieu, la vérité présente du poète est la réalité de la tombe.

13 yak bār yā do bār —— kunand bas
uānke —— šūm ke ne-būdham az bi –

1b . . . sated with water and juicy.

2 Piteous (the creature) that is incapable of giving the Answer!
(With the help of) the Dhulfaqār of Reason do open your speech (in plaint)!

3 I cry for help against this age, (against this tyranny of) mankind.
I cry for help against this age, the age of quarrels and strife.

4 . . . and pearls. . .
. . . . Aaron. .

5 (Whenever) the wind of Virtue brings before me the wine of (Truth?)
The simoom of (Passion mingles with it illusion-creating) snake-poison.

6 Ever (since). . . I was a horseman, I came to know for certain
. . . they bridle (?) four horses unsaddled.

7 (They put) me, Noah-like, into an ark by force —
That (ark) which (is). . . more helplessly cast down [on] shallows.

8 They throw me, Joseph-like, into the pit with violence —
That pit whence I shall only rise at the time of (the last) reckoning.

9 (When they) lay (me) to sleep down under the plank. . .,
They scatter (upon) me camphor and myrtle-leaves.

10 (No) companion. . . they join with me,
Towards me they do not give. . .

11 (The mourners have) returned from my grave in pain :
I (am) left alone under the soil, no one. . .

12 (They have] turned their backs upon [you?], upon the man who has been sent on his way :
. . . over the gilded crest of the tomb (brambles are growing already).

13 Once perhaps or twice they will (think of me) — that is all.
And he that. . . an ill omen that I was not from. . .

Les lacunes du manuscrit rendent hypothétiques l'identification de bien des motifs et le repérage de leur enchaînement narratif. Les parties reconstruites par la science et la patience imaginative du philologue semblaient à Henning lui-même « perhaps a little fanciful[10] », tout en n'étant pas invraisemblables. De quoi s'agit-il, par exemple, au vers T8/R4b où apparaît dépourvue de tout contexte précis la figure du personnage biblico-coranique d'Aaron, *(h'rw)n*? Que signifie l'hémistiche final (T34/R13b), pointe de la partie conservée du poème, en l'absence de sa rime[11]?

10. W. B. Henning, « Persian Poetical Manuscripts », p. 99-100.
11. Embarras de Henning, *ibid*., p. 103, n. 7 : « If *by (h)*[, one would have to restore as *bihār* = « Buddhist monastery » (usually read *ba*- or *bu*-, but originally *bi*-). The meaning eludes

Le poète imagine qu'il est mort, qu'on a procédé à la toilette et à l'inhumation. Il est donc déjà sous terre. Ses amis et ses proches sont partis. Le poème débute par l'évocation du tourment de la tombe comme genre littéraire. Le poète se plaint de tout. Ses malheurs ont commencé avec les rites funéraires. Dès le vers T1/R1b, dont il ne reste que les deux derniers mots, le mort se lamente. Il a été gorgé d'eau (*sīrāb ābdār*). Il est en quelque sorte devenu aqueux. L'allusion aux multiples lavages de la toilette des morts semble ici explicite[12]. Le vers suivant évoque l'incapacité du défunt à répondre aux questions que lui posent sur sa religion et ses actions les deux anges de la tombe, Nakīr et Monkar : « Pitoyable (la créature) incapable de donner la réponse[13] ! » Le poète se remémore ensuite d'autres détails de ses funérailles qui lui ont déplu. Le cortège funèbre : le vers T13/R6a, reconstruit par Henning, oppose au passé fier et libre du cavalier (mp : *aswār*) le fait de se retrouver à la traîne derrière un groupe de chevaux dessellés[14]. La situation décrite peu après (T15/R7a) est tout aussi humiliante : être mis de force, tel Noé, dans une arche,

---

me ».

12. Henning a bien noté cet aspect. Sur la toilette du mort, les multiples lavages à l'eau, la lotion de lotus sur le crâne et peigner ses cheveux : M. Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe/IXe siècle*, Tunis 1977, p. 89 ; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, XXIII (« Des funérailles »), chap. 8-11 (le lavage du mort), O. Houdas, W. Marçais (éd. et trad.), *El-Bokhari. Les traditions islamiques,* 4 vol., Paris 1906-1914, I, p. 405-407 ; XXIII, chap. 20, 21 et 22. L'expression du vers T1/R1b, « gorgé d'eau », *sīrāb ābdār*, pourrait aussi faire allusion au rite de libation de la tombe du défunt, *cf.* Abdesselem, *Le thème de la mort*, p. 105-106 ; sur le vœu que la tombe du mort soit arrosée par les pluies : *Ibid*., p. 389. Le rite a pour but de donner au mort altéré un avant-goût de la fontaine Kawthar au paradis.

13. Le défunt incapable de répondre aux questions qui lui sont posées dans la tombe par les anges est vraiment à plaindre car il est bon pour le châtiment. Sur cet interrogatoire : Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, XXIII (« Des funérailles ») chap. 68, 1, O. Houdas, W. Marçais, *El-Bokhari*, I, p. 430-431 : D'après Anas, le Prophète a dit : Lorsque le croyant a été mis dans son tombeau, que ses amis s'éloignent et retournent chez eux, et alors qu'il entend encore le craquement de leurs sandales, deux anges se rendent auprès de lui, le font mettre sur son séant et lui posent la question suivante : « Que disais-tu de cet homme Mahomet ? — Je déclarais, répondra-t-il, qu'il est le serviteur et l'Envoyé de Dieu » Alors, les anges lui diront : « Regarde la place que tu aurais occupée en enfer et celle que Dieu en échange t'a donnée dans le paradis. » Et l'homme verra ces deux places. Quant au mécréant ou l'hypocrite, il répondra à la question posée : « Je ne sais pas ; je répétais ce que tout le monde disait. » Alors, on dira à cet homme : « Tu n'as rien su, tu n'as donc rien lu ? » Et les anges le frapperont une seule fois avec un maillet de fer entre les deux oreilles. L'homme poussera un tel cri que tout le voisinage l'entendra, sauf les hommes et les génies.

14. W. B. Henning (p. 104, n. 1) pense avec raison à la manière de transporter le cercueil au lieu de sépulture avec usage de chevaux ; renvoie à H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*, I, Paris, Maisonneuve, 1938, p. 99-101. Cependant, dans les exemples cités par Massé, les chevaux des convois funèbres sont harnachés et sellés ; seul le cheval qui ouvre la marche est dessellé, puisqu'il porte étalés sur son dos les habits du mort.

autrement dit dans un coffre servant de cercueil[15]. Cette fois, c'est la mise en bière préalable au convoi funèbre qui est visée[16]. Le mort, mis en bière et porté sur un corbillard à chevaux, n'est pas de condition sociale modeste, c'est un grand personnage. La comparaison de la situation du mort avec celle de Noé dans l'arche pourrait être un trait d'humour : les multiples lavages de la toilette funéraire associent le défunt au héros du déluge. Du coup, peut-il rêver comme dans l'histoire de Noé de voir le coffre de bois s'échouer sur quelque Ararat ? Les misères de la tombe se poursuivent avec l'inhumation. Le poète compare sa situation à celle de Joseph fils de Jacob, « jeté violemment dans le puits » par ses propres frères (T18/R8a)[17], mais à la différence de Joseph, appelé à une carrière prestigieuse, jusqu'à devenir l'interprète officiel des songes de Pharaon, le mort de la qasîde persane de Turfan est un désespéré, qui sait qu'il ne se lèvera de la fosse qu'à l'Heure du Compte, *gāh-i shomār* (T20/8b), c'est-à-dire au Jour du jugement dernier. Les derniers vers du fragment manichéen (T21-34/R9a-13b) sont la reprise de thèmes courants dans la poésie arabe classique et les épigrammes funéraires : la tombe est le lieu de l'oubli, la séparation d'avec ceux que l'on aime, la solitude du mort. Le poète manichéen évoque l'ultime libation avec camphre et feuilles de myrte avant la fermeture de la fosse. Il insiste sur l'isolement *post mortem*, un seul corps par tombe, l'absence de compagnon, *joft* (T24/R10a), le souvenir fugace des vivants, puis tout s'efface.

La qasîde mentionne plusieurs noms propres arabes : Nūḥ (Noé), Yūsuf (Joseph), et bien sûr Dhulfaqār[18], sans compter les deux anges de la tombe, Nakīr et Monkar, dont les noms propres ont disparu avec les lacunes du manuscrit. Tous ces noms sont des figures des croyances musulmanes. Elles servent d'ornement érudit à la description de funérailles se déroulant

15. Le terme persan utilisé ici, *kašti*, signifie bateau, vaisseau, navire, comme l'arabe *fulk* (Coran XI 37 ; XXIII 27). Le terme grec de l'embarcation de Noé dans la traduction des Septante, *kibôtós*, signifie au sens premier un « coffre, fait de pièces de bois équarries » (Gn 6, 14). L'arche est donc une boîte pouvant servir de cercueil, selon l'interprétation coranique du « coffre » de Noé.
16. H. Massé, *Croyances et coutumes*, I, p. 98-99.
17. Le terme persan utilisé, *câh*, désigne un puits, également Gn 37, 23 et Coran 12, 10. 15.
18. La *Dhufalqâr* est une arme magique à deux pointes contre le mauvais œil (les deux yeux de l'ennemi). Le poème manichéen conserve cet emploi métaphorique, puisque l'arme est dite *(Δ)[.](l)pk'r. (k)l*, qu'Henning lit *Δulfaqār[-i] 'aql*, « la Dhulfaqār de la raison » (T3/R2b). La lamentation du défunt n'est pas assimilable pour autant à un exercice rationnel. Selon la légende, l'arme faisait partie du butin pris à Badr et avait appartenu à un païen tué dans cette bataille. Elle devint le sabre du Prophète, qui l'aurait transmis à 'Alī, avant de passer aux 'abbāsides. Le terme signifie *dhū l-faqār* = « celui qui a des trous (*fuqra*) » ou des cannelures. L'arme aurait porté une inscription relative au prix du sang, *lā yuqtal muslim bi kāfir* « un Musulman ne doit pas être tué pour un infidèle » (renseignements pris dans l'*EI* 2, II 239)

selon un rituel islamique[19]. Les noms propres ont l'avantage de permettre d'entrevoir avec plus de précision l'environnement culturel du poète. Le nom d'Aaron (*Hārūn*), qui surgit au milieu des lacunes des vers T7-9/R4a-b, est à ajouter au tableau. L'épisode de la légende d'Aaron, que le poète a pu utiliser ici, ne fait pas partie des *isrā'īliyyāt* du Coran, mais il est bien attesté dans les traditions juives, chrétiennes et islamiques. Celles-ci n'ont cessé de broder sur les circonstances particulières de la mort du frère de Moïse racontées dans le livre biblique des Nombres[20]. Le poète, que le laveur de morts (*mordeshūr*) déshabille pour procéder aux lavages du cadavre et sur qui est récitée la prière mortuaire, se compare à Aaron, dépouillé de ses habits par Moïse pour en revêtir son fils Éléazar et dont le cercueil se met à flotter dans les airs dès que les anges entonnent la prière mortuaire[21]. Dépouillé pour une histoire d'héritage, Aaron est le type du mort dont on n'est pas certain qu'il soit réellement mort. Il fait entendre sa voix de la caverne des monts de Moab où son corps a été déposé, et non enterré[22]. On peut comprendre ainsi qu'il soit la première figure qu'invoque le poète dans la tombe.

L'impression qui se dégage de l'ensemble des éléments déjà mis en évidence est que l'épisode raconté dans le fragment manichéen est une partie d'un poème beaucoup plus vaste, dans lequel un défunt miraculeusement doué de la parole expose par le menu les déboires qu'il a subis depuis qu'il a reçu la visite de l'Ange de la mort et qu'il a été enterré. La situation particulière du fragment, qui appartient archéologiquement au fond des manuscrits manichéens de Turfan conservés à Berlin et dont l'écriture est la principale graphie syriaque orientale en usage chez les manichéens de Turfan, ne permet aucun doute sur l'origine et l'utilisation proprement manichéennes du poème dans le cadre des conflits interreligieux qui ont secoué cette oasis de l'Asie centrale à partir du X^e^ siècle. Or, il n'existe pas beaucoup de candidats possibles à la paternité littéraire du fragment.

---

19. On notera, cependant, que le fragment manichéen ne fait pas allusion aux manifestations de deuil : se frapper les joues, déchirer ses vêtements, proférer des invocations, en principe interdites par la nouvelle religion, *cf.* Bukhārī, XXIII, chap. 36, et 39-40, O. Houdas, W. Marçais, *El-Bokhari*, I, p. 417-418 : le mort sera châtié pour les lamentations auxquelles se livre la famille ; le châtiment du mécréant sera accru à cause des pleurs versés sur lui par sa famille, etc.
20. Nb 20, 22-29. Étude de l'ensemble de ces traditions : H. Schwarzbaum, « Jewish, Christian, Moslem, and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest », *Fabula* 5 (1962), p. 185-227.
21. Selon B. Heller, la forme midrashique de l'épisode (*Pirke Rabbi Eliezer*, 17) serait une transformation de la Agada primitive par la légende islamique (« Magnet in der jüdischen Literatur », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*77 (1933), p. 61 [61-63]).
22. Mas'sūdī, *Murūj*, § 87, éd. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, Ch. Pellat, t. 1, Paris 1962, p. 39.

J'en vois deux, l'histoire (*qiṣṣa*) du roi et du crâne, et l'histoire (*qiṣṣa*) de Jésus et du crâne. La première histoire est une parabole barlaamienne de renoncement au pouvoir, sans parallèle indien ou bouddhique connu. Elle figure parmi les contes édifiants qui occupent la seconde partie de la *Qiṣṣa Balawhar wa-Yūdhāsaf* selon la version transmise par Ibn Bābūya al-Qummī (ob. 381 H./991)[23]. Comme le montrent plusieurs autres fragments manichéens de Turfan mais aussi d'Égypte attestés par la version d'Ibn Bābūya[24], l'histoire du roi et du crâne aurait pu, elle aussi, être l'objet d'une récupération manichéenne au titre d'*exempla* de la prédication. Ce n'est malheureusement pas le cas. D'autre part, le crâne de la *Qiṣṣa* barlaamienne est un crâne muet, un objet de méditation servant à illustrer deux idées : la non-différenciation des ossements (impossible de distinguer le crâne d'un roi de celui d'un pauvre), et la saturation du mort par de la poussière, par opposition à l'insatiabilité de l'œil du cupide. Ceci est étranger à la morale prônée par la qasîde manichéenne. En revanche, le second texte signalé, l'histoire de Jésus et du crâne, semble bien en situation pour constituer l'arrière-plan littéraire et doctrinal du fragment.

L'apologue de Jésus et du crâne, plus connu sous son titre persan, *Jomjomenāme* (Livre du crâne), n'est pas coranique mais c'est l'une des plus célèbres légendes récurrentes de la prédication et de la mystique musulmanes sur toute l'étendue du Dār al-Islām, de l'Andalousie à Java, en d'innombrables versions orales ou écrites, poétiques ou en prose[25]. Je la résume : au cours de ses pérégrinations Jésus aperçoit une tête de mort abandonnée sur le sol, il lui rend la parole, le crâne raconte qu'il était un roi riche et puissant. À la suite d'une partie de chasse, le roi tombe malade, et

23. Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma*, 'A. A. al-Ghaffārī éd., Téhéran 1405 H./ 1984-1985, p. 626-628 ; texte identique reproduit dans l'encyclopédie d'al-Majlisī (ob. 1111 H./1699), *Bihār al-anwār*, édition de Beyrouth, 2e éd., 1403 H./1983, t. 75, p. 431-434. Une traduction anglaise de l'histoire, sans annotation, est donnée par S. M. Stern, S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in a Arabic Version*, Oxford, Cassirer, 1971, p. 24-28.

24. Les textes manichéens de Turfan sont signalés par D. Gimaret, *Livre de Bilawhar*, p. 41-42 ; nouveaux témoins provenant des papyrus manichéens coptes (IVe-Ve siècles) : M. Tardieu, « Les livres de paraboles », *Annuaire du Collège de France* 100 (1999-2000), p. 551-557 [547-557].

25. Le domaine andalou est représenté par la présence de l'apologue chez al-Ṭurṭūshī, *Sirāj al-mulūk*, éd. M. Fathi Abū Bakr (éd.), Le Caire 1414 H./1994, t. I, p. 47-48 ; M. Asín y Palacios, « Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos presertim, usitata », *Patrologia Orientalis* 13/3, 102bis-102ter (1919), p. 93-94. Pour le domaine malais : A. Bausani, « Note sulla struttura della hikayat classica malese », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 12 (1962), p. 153-192 ; C. Bradel-Papenhuyzen, « The Tale of the Skull. An Islamic Description of Hell in Javanese », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 158 (2002), p. 1-19. Le domaine turc est en cours d'exploration par les soins de Delio V. Proverbio, « 'Isà the Prophet : some Turkish anecdotes not found in the Arabic tradition », I-II, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 2 (2001), p. 25-31 et 3 (2012), p. 18-25.

les médecins sont impuissants à le guérir. L'Ange de la mort vient arracher son âme. Puis le corps, lavé et toiletté selon les rites, accompagné en convoi funèbre, est inhumé dans la fosse. La famille et les proches abandonnent le mort à sa solitude. Puis, les deux anges de la tombe, Nakīr et Monkar, interrogent le défunt sur sa religion et ses actions. Il n'est pas musulman. Alors les anges l'envoient en enfer y subir toutes sortes de châtiments réservés aux païens. Après quoi, suit une série de misères propres à la tombe elle-même (rétrécissement des parois, inondation, serpents, scorpions, fourmis). Le crâne implore Jésus de le délivrer des tourments du sépulcre et confesse la vraie religion (l'islam). Jésus ressuscite le crâne qui se transforme en jeune homme pieux, selon d'autres versions Jésus apaise le crâne et l'ensevelit[26].

Giorgio Levi Della Vida avait repéré dès 1923 parmi les apophtegmes grecs, coptes, latins et syriaques de Macaire l'Égyptien l'enracinement monastique chrétien égyptien de l'histoire du crâne et de Jésus devenue dans le monde islamique le best-seller que l'on sait[27]. Selon la version égyptienne préislamique, un saint moine trouve au désert un crâne auquel il rend la parole et la mémoire ; le crâne révèle qu'il est païen et que, depuis sa mort, il ne cesse d'être tourmenté dans l'enfer ; le moine console le crâne parlant et le restitue à la terre. Dans le récit de Macaire ainsi que

---

26. La bibliographie sur cette légende est immense. J'en signale les principales études. Inédits publiés par F. A. Pennacchietti : « La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda » dans B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno (éd.), *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Rome 1991, vol. 2, p. 169-183 ; « Il parallelo Islamico di un singolare episodio della Passione di San Giorgio », *Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo* 107 (1992), p. 101-110 ; « La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica », dans G. Goldenberg, Sh. Raz (éd.), *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994 p. 103-132 ; « Gesù e Balwân bin Hafs bin Daylam, il sultan resuscitato », dans P. Branca, V. Brugnatelli, *Studi Arabi e Islamici in memorie di Matilde Gagliardi*, Milan, IsMEO, 1995, p. 145-171 ; « Il racconto di Giomgiomé di Faridoddin Attar e le sue fonti cristiane », *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996), p. 89-112 ; *Susanna in deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, Turin, Zamorani, 1998, p. 72-77 ; « Versioni cristiane e giudaiche di una leggenda islamica », dans J. J. Van Ginkel (éd.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Louvain, Peeters, 2005, p. 291-299 (« Orientalia Lovaniensia Analecta » 134). Deux importantes analyses comparatives sont présentées par M. Bernardini (conteste que la version du *Jomjomenāme* attribuée à ʿAṭṭār soit une œuvre ʿaṭṭārienne) : « Solṭân Jomjome et Jésus le Paraclet », dans B. Lellouch, St. Yerasimos (éd.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 35-53 (« Varia Turcica » 33) ; « Peregrinazioni letterarie turco-iraniche della leggenda del Soltano Jomjome », dans A. Pioletti, Fr. Rizzo Nervo, *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Soveria Mannelli, Rubbetino, 1999, p. 97-115. Synthèse provisoire : R. Tottoli, « The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature : the Emergence and Growth of a Religious Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 225-259.

27. G. Levi Della Vida, « Gesù e il teschio », 1923, reproduit avec des compléments dans *Id*., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milan, Ricciardi, 1959, p. 163 [162-169].

selon d'autres parallèles monastiques, celui qui fait parler le crâne est un moine, alors que dans l'hagiographie islamique l'interlocuteur du crâne est Jésus. Seul Jésus, en effet (ou éventuellement son substitut, ʿAlî), a en islam le pouvoir de ressusciter. Mais ce transfert moine/Jésus est attesté aussi dans le monachisme copte. Selon une tradition copte relative à Shenoute d'Atripe (env. 347-465, mort à 118 ans !), bouillant fondateur du Monastère Blanc, c'est alors qu'il chemine en compagnie de Jésus dans la montagne que Shenoute rencontre un mort gisant sur le sol. Jésus ressuscite le mort et celui-ci lui raconte sa vie[28].

Parmi les versions poétiques non-ʿaṭṭāriennes du *Jomjomenāme*, restées proches des récits de conversion de la tradition monastique égypto-syriaque, se trouve un poème épique recueilli par Albert Socin auprès d'un chanteur de Zakho (Kurdistan d'Iraq) en 1870 et publié par lui à Saint-Pétersbourg deux décennies plus tard[29]. Cette histoire servira de toile de fond pour placer le fragment manichéen provenant de Turfan. Selon le poème kurde, Jésus et Simon[30] rencontrent un crâne sur le chemin qu'ils ont emprunté. Simon le heurte du talon, Jésus lui accorde la parole et engage avec lui la conversation. Il lui demande s'il est juif, musulman, chrétien ou gorani[31]. Le crâne répond qu'il n'est rien de tout cela, mais païen, l'idole de sa religion étant un taureau à quatre yeux (ou plein d'yeux). Dans les réponses aux autres questions posées par Jésus, le crâne raconte sa vie. C'était un souverain très puissant, possédant des richesses fabuleuses, un harem rassemblant sept cents filles gurj[32], plus sept cents femmes chaféites et sept cents autres hanéfites[33], plus sept cents pages odorants comme du

28. Ce nouveau témoignage est mis en lien avec les versions araméennes et kurdes du *Jomjomenāme* provenant de la Mésopotamie du Nord dans M. Tardieu, « La conversion du dernier païen (Prym-Socin, nº 56) », dans D. Lauritzen, M. Tardieu, *Le voyage des légendes. Hommage à Pierre Chuvin*, Paris, CNRS-Éditions, 2013 (sous presse).
29. Texte : A. Socin, *Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan*, St-Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1890, A. *Die Texte*, conte nº 39, p. 174-180 ; B. *Übersetzung* (trad. allemande), p. 197-202.
30. Couple des deux fondateurs, indissociables en prophétologie imâmite, *cf.* M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shîʿisme originel*, Paris, Verdier, 1992, p. 107 ; *Id*, « Aspects de l'imâmologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'imâm », *Studia Iranica* 25 (1996), p. 212 (maintenant dans *Id*., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006, chapitre 3, p. 106).
31. Socin traduit ce terme par « Parsi », autrement dit zoroastrien. Le terme vise probablement plutôt l'une ou l'autre des confréries de l'islam ésotérique kurde se rattachant au domaine linguistique et culturel de l'extrémisme shi'ite persan, comme les Ahl-e Ḥaqq du Kurdistan d'Iran.
32. C'est-à-dire géorgiennes (*gurc*), la quintessence de la beauté féminine selon les traditions kurdes.
33. Les femmes kurdes du harem royal, mentionnées après les filles de rêve, sont dites relever des deux grandes écoles juridiques de l'islam sunnite kurde au XIXe siècle. Socin

jasmin, etc., « J'étais le sultan Cimcim[34] », dit-il. Il tombe malade au cours d'une partie de chasse et meurt. Le rituel des funérailles est raconté en détail : lavage, toilettage, cortège, inhumation. Pour ce potentat païen, qui a tout perdu, la série des ennuis est sans fin. Comme il n'est pas musulman, les anges de la tombe, Nakīr et Monkar, chargés de l'interroger sur ses croyances, font pleuvoir sur lui les coups de gourdin. Soixante-dix ans plus tard, les mêmes anges cogneurs sont de retour pour, cette fois, comprimer les parois de la tombe et réduire le cadavre en poussière, sauf les os et les nerfs (qui sont l'âme du mort). Soixante-dix ans plus tard, voilà que la pluie ruisselle de la voûte de la tombe et entraîne l'âme dans le lit des rivières jusqu'à la mer. Puis la mer rejette ce qui reste de l'âme sur le rivage. Les os, nettoyés par les poissons et les oiseaux, sont devenus secs. Ils servent de vases à boire aux villageois puis d'armature pour les mortiers de construction. Mais les habitants s'en vont, la maison s'écroule et le crâne roule sur le chemin. Ce poème à tiroirs prend fin avec la question de Jésus de savoir si l'enfer existe. Le crâne répond que l'enfer est le lieu où scorpions et serpents rongent les corps des pécheurs mais qu'il est impossible à décrire, « même si toute l'eau de la mer était de l'encre, et toutes les feuilles des arbres du papier ».

Bien que le nom de Jésus et celui du crâne parlant n'apparaissent pas dans le fragment, il ne fait guère de doute que la qasîde persane en écriture manichéenne de treize distiques relative à la déploration du mort dans sa tombe a appartenu à une version autonome d'un *Jomjomenâme* circulant dans l'oasis de Turfan au cours de la période prémongole[35]. Cette version était manichéenne par la graphie, mais elle l'était aussi par la doctrine en surimpression de la facture culturelle musulmane du récit. Non, comme le veut Henning, que le poète ait conscience d'être devenu un *grīw zīndag*[36], mais parce qu'il met en œuvre une antinomie repérable dans l'argumentation théologique des manichéens iraniens polémiquant contre l'islam. Dans le tableau des catégories antithétiques au début de la notice de Shahrastānī sur les manichéens, il est dit que – je reproduis la traduction de Guy Monnot – les quatre corps (*abdān*) relatifs aux genres (*ajnās*) de la lumière sont le

---

se demande si l'auteur ne prend pas ces désignations juridiques pour des nations. Je penserais plutôt qu'il s'amuse.

34. Le nom persan du crâne (*jomjome*) est pris ici pour un nom propre (*Cimcim*), comme dans bien d'autres récits en araméen moderne, kurde et turc relatifs à l'histoire de Jésus et du crâne.

35. Ce melting-pot centrasiatique des cultures et des religions d'Orient et d'Occident est probablement en filigrane du vers T4-5/R3a-b : « J'appelle au secours contre ce siècle, [contre la tyrannie des] humains, / J'appelle au secours contre ce siècle, siècle de disputes et de conflits ».

36. Sur le *grīw zīndag*, voir ce que dit Henning dans l'extrait de son article que j'ai cité au début de la présente contribution (« Persian Poetical Manuscripts », p. 100).

feu, la lumière, le vent (*rīḥ*) et l'eau, auxquels s'opposent les quatre corps de la ténèbre : l'incendie, la ténèbre, le simoun (*samūm*) et le brouillard[37]. L'antithèse vent-simoun, persan *bād*/*samūm*, articule la totalité du vers T 9-10/R5a-b selon l'opposition duelle définie par le texte de Shahrastānī : « (Whenever) the wind of Virtue brings before me the wine of (Truth ?) / The simoom of (Passion mingles with it illusion-creating) snake-poison. » La reconstitution du vers par Henning est jolie, même si elle est rendue aléatoire par les lacunes du second hémistiche[38].

Le venin, *zahr u mār* « serpent et poison », corrigé par Henning en *zahr-*e mār* « poison de serpent », appartient authentiquement aux catégories des membres de la ténèbre chez les manichéens. Dans la tradition manichéenne transmise par Ibn al-Nadîm (première série)[39], le poison (*samm*) suit immédiatement le simoun (*samûm*) dans la liste des éléments physiques maléfiques. L'expression du premier hémistiche, « vent de l'excellence », ou « vent de la vertu » (*bād-e honar*), désigne l'entité manichéenne appelée « dieu du vent » (*wād yazad*) dans le *Sermon de l'âme* (*gyān wifrās*), homélie composée en parthe au Ve-VIe siècle (probablement en Mésopotamie) et devenue emblématique de la doctrine du manichéisme oriental (Khurāsān, Asie centrale, Chine)[40]. Quant au « vin véritable », *sharāb-i * ḥaqq*, apporté par le dieu-lumière ou dieu du vent, la même homélie parthe précise que sa force consiste à embellir le cristal de la coupe, autrement dit l'enseignement de Mani est ce qui révèle la transparence et la luminosité des substances[41]. L'interprétation mystique du *Jomjomenāme* était amorcée.

---

37. G. Monnot, « Les religions non islamiques », dans D. Gimaret, G. Monnot (éd.), *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, I, Louvain, Peeters – Unesco, 1986, p. 656-657 ; également G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, Vrin, 1974, p. 154. 158, et 301-302.
38. Je ne retiens pas « simoun de (la passion) », ni « (fabricants d'illusions) ». Qui cela désignerait-il ? Les nouveaux-venus musulmans ou bien les bouddhistes ?
39. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 329, 8 Flügel = p. 393, 3 Tajaddod. Dans la seconde série, il sera remplacé par la fumée (*dukhān*), voir sur ce point G. Vajda, « Le témoignage d'al-Mâturidî sur la doctrine des manichéens, des daysânites et des marcionites », *Arabica* 13 (1966), p. 16.
40. Sur la place du « vent » dans cette œuvre : W. Sundermann, *Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus*, Opladen, Wesdeutcher Verlag, 1991, p. 12-14. Édition du texte : W. Sundermann : *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (BTT 17), Berlin, Akademie-Verlag, 1992.
41. Sur l'imagerie bachique sous-jacente à ces métaphores manichéennes : M. Tardieu, « El vino y la copa : variaciones maniqueas y sufíes », dans Fr. Jarauta (éd.), *La literatura y sus mundos,* Santander, AHIMSA, 2009 (« Cuadernos de la Fundación Botín » 16), p. 33-34 (19-39).

LA QUESTION DE L'AIDE DE DIEU DANS LE *JIHĀD*

Dominique Urvoy

Université de Toulouse Le Mirail

Le thème du « secours » est très présent dans le Coran où des composés de la racine *n-ṣ-r* apparaissent environ cent vingt fois avec ce sens. Mais plus précisément, dans des sourates que l'on rattache traditionnellement à la période médinoises (depuis la sourate VIII jusqu'aux sourates IX et V), ce thème se précise en l'idée d'une aide concrète apportée par Dieu à ceux qui combattent pour Lui : cette idée y apparaît douze fois, dont deux fois dans des développements de plusieurs versets, le verbe *naṣara* ou le substantif *naṣr* y étant explicitement formulés à dix reprises.

Cette aide de Dieu peut prendre plusieurs aspects. Soit le Coran insiste sur le contraste entre le plan divin et la vision bornée des humains : il s'agit alors d'une inspiration divine de la décision de combattre, malgré les réticences de certains (III, 5 ; XXXIII, 11-15), ou de ne pas céder à la tentation de la fuite (IX, 25), et même de la désignation d'un but plus significatif que celui que visaient les calculs humains (VIII, 7). Ou bien c'est l'affirmation pure et simple de ce que c'est en Dieu seul que réside l'efficience : Dieu « détourne les mains » des adversaires (V, 11), c'est Lui-même, et non les croyants, qui tue les infidèles (VIII, 17), Il envoie des cohortes « invisibles » (XXXIII, 9 ; IX, 26)[1], des anges dont les milliers peuvent se multiplier (VIII, 9 ; III, 124-125).

Cette double perspective se prolonge dans la désignation du but de cette aide. Le Coran insiste sur l'aspect concret qu'est « le tourment des infidèles » (IX, 26), la victoire effective (III, 127) que seul peut donner ce secours divin (III, 160) ; cela se réalise parce que l'annonce de celui-ci est une « bonne nouvelle » qui « tranquillise les cœurs (des croyants) » (VIII, 10 ; III, 126), elle les « guérit » (IX, 14), elle « fait éprouver aux croyants une faveur de Dieu »

1. Quand plusieurs numéros de sourates sont donnés en même temps, ils ne le sont pas selon l'ordre du texte mais selon une chronologie probable (on suit ici celle adoptée par Régis Blachère).

(VIII, 17), ou encore elle « fait descendre la *sakīna* [c'est-à-dire la présence divine] dans les cœurs des croyants » (XLVIII, 4) ; et cette *sakīna* est explicitement liée au succès militaire (*fa-anzala al-sakīna 'alayhim wa athābahum fatḥ*^{an} *qarīb*^{an,} XLVIII, 18. *Cf* aussi IX, 26). Même quand il s'élève à la vision sublime du triomphe de la vérité, le texte coranique ne le sépare pas de la victoire guerrière : « ... Dieu voulait réaliser la vérité par Sa parole et exterminer jusqu'au dernier des infidèles, afin de réaliser la vérité et d'anéantir le faux, en dépit des criminels » (VIII, 7-8).

Le ton du texte coranique, dans les passages que nous avons vus, est toujours positif, voire triomphaliste. Aussi les contestataires, qui se feront entendre une fois l'islam devenu religion officielle d'un empire, vont-ils ironiser sur ce triomphalisme, d'autant plus facilement que le Coran lui-même se fait l'écho de défaites du prophète : « Si une plaie saigne en vous, une plaie semblable a saigné en ce peuple. Ces jours, nous les faisons alterner (*nudāwiluhā*) parmi les hommes pour connaître ceux qui croient... » (III, 140).

Par suite, la conception générale qui va être retenue sera celle exprimée par la formule : « Si Dieu voulait, Il triompherait d'eux (*la-ntaṣara minhum*). Mais c'est afin de vous éprouver (*li-yablū*) les uns par les autres » (XLVII, 4), c'est-à-dire que Dieu a le pouvoir de réaliser immédiatement son règne sur la terre mais qu'il veut d'abord que les croyants se distinguent. Or cela pose un certain nombre de problèmes théologiques. Ceux-ci sont soulevés indirectement dans la critique du Coran attribuée à Ibn al-Muqaffa' : « Et il a fait descendre ses anges ; quand ils vainquent un ennemi il dit : « Je l'ai vaincu », mais quand un de ses amis est vaincu il dit : « Je l'ai éprouvé. »[2] Ce texte d'Ibn al-Muqaffa' (ou d'un de ses proches sur le plan idéologique) a reçu deux réponses différentes.

La première a consisté à ignorer, purement et simplement, la difficulté. On le voit dans le plus ancien texte de polémique musulmane antichrétienne qui nous soit connu, la lettre que rédigea Muḥammad b. al-Layth (m. v. 204/819) au nom du calife Hārūn al-Rashīd pour l'empereur byzantin Constantin VI. Ibn al-Layth connaissait certainement le *radd* contre le Coran car il s'arrête sur un point caractéristique de ce texte, à savoir la signification de la projection d'étoiles[3]. Ensuite il développe longuement les victoires

2. M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927, p. 20 ar./43 trad.

3. *Lettre du calife Hârûn al-Rashîd à l'empereur Constantin VI*, éd., trad. et commentaire H. Eid, Paris 1992, p. 27-32 ar./55-58 trad. *Cf* M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo*, p. 17 ar./35 trad. Sur la portée de ce thème, *cf* D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996, p. 60.

du prophète, soulignant les difficultés que celui-ci a rencontrées parmi ses partisans mêmes, mais sans la moindre allusion aux défaites subies par ailleurs[4].

La seconde attitude a consisté à comprendre qu'il s'agissait, dans la phrase du *radd*, de la dénonciation d'une duplicité dans le texte, et par suite de la récusation de son caractère divin. Pour annuler cette critique, l'imâm zaydite al-Qāsim b. Ibrāhīm (m. 246/860), qui a conservé les fragments du texte contestataire dans une réfutation d'ensemble, procède en s'appuyant sur deux thèses caractéristiques de l'école mu'tazilite. D'une part, il constate que toutes les perditions voulues par Dieu arrivent par une cause seconde (maladie, catastrophe naturelle, ...) ; il est donc normal que la perdition des ennemis de l'islam soit le résultat d'une action physique, en l'occurrence celle des croyants. Dieu est bien seule cause finale, et la sagesse (*ḥikma*) divine ordonne à elle toutes les causes secondes. D'autre part, Dieu est juste, et Sa justice (*'adl*) Lui fait retirer Son appui à celui qui a commis une faute. C'est en cela que consiste l'épreuve dont parle le Coran.

Toutefois le mu'tazilisme sera rejeté. Même si les thèses que l'on vient de voir seront réintroduites dans le *Kalām* sunnite, cela sera sous une forme plus atténuée et l'orthodoxie consistera dans l'affirmation d'une part de l'explication occasionaliste de l'enchaînement des phénomènes, de l'autre de l'absolue liberté de Dieu qui ne saurait être soumis à aucune exigence supérieure, fut-ce celle de Sa justice. Aussi les commentateurs traditionalistes refusent-ils le plus souvent de donner prise à ce genre de difficulté et retrouvent-ils tout naturellement l'attitude d'Ibn al-Layth. Par exemple, à propos de la formule « il n'est de secours que de la part de Dieu » (VIII, 10), de Ṭabarī[5] jusque, à l'époque actuelle, le groupe d'ulémas cairotes qui a synthétisé les commentaires classiques[6], ils se limitent à gloser les termes, insistant pour ramener toute efficience en Dieu seul, sans faire intervenir la moindre réflexion supplémentaire. Même Zamakhsharī[7], que l'on considère pourtant comme mu'tazilite, procède ainsi.

Alors qu'au contraire nous voyons, par exemple, qu'un auteur tout à fait traditionnel comme Ibn Kathīr, dont le *Tafsīr* se montre généralement très « terre à terre », se limitant le plus souvent à des paraphrases et à des collections d'anecdotes, s'exprime, à propos de cette même formule, dans des termes qui, cinq siècles après al-Qāsim b. Ibrāhīm, font écho à la problématique soulevée entre Ibn al-Muqaffa' et l'imâm zaydite. À première vue, Ibn Kathīr semble n'envisager la question du secours divin que du point de vue de l'historien qu'il est. En effet, il commence par seulement distinguer

4. *Lettre du calife*, p. 32-39 ar./58-62 trad.
5. Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth s.d., vol. 6, 1re partie, p. 129.
6. *Al-Tafsīr al-wasīṭ li-l-Qur'ān al-karīm*, fasc. 18, Le Caire 1980, p. 1590.
7. Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, éd. M. Ḥ. Aḥmad, Beyrouth 1407/1987, t. II, p. 202.

d'une part les temps anciens, où Dieu châtiait directement les infidèles par des phénomènes naturels, et de l'autre la période introduite par Moïse, où Il a fait intervenir les croyants pour qu'ils les combattent. Ce qu'il commente très brièvement en disant que cela est la marque même de la sagesse divine, formule elliptique qui est, par ailleurs, reprise à peine développée à propos du verset « Combattez-les ! Par vos mains Dieu les tourmentera et les couvrira d'opprobre, alors qu'il vous secourra contre eux, qu'il guérira les cœurs du peuple des croyants » (IX, 14)[8]. Mais il met aussitôt après la formule du verset VIII, 10 en relation avec les versets XLVII, 4 et III, 140, dont nous avons vu à quel point elles nuancent l'invocation de l'aide divine. Ce faisant, ce disciple d'Ibn Taymiya se fait ainsi l'écho de la persistance des difficultés théologiques introduites par les termes coraniques « éprouver » (*balā*) et « alterner » (*dāwala*).

Pour expliquer cette persistance, il faut se souvenir de ce que la pensée religieuse musulmane est essentiellement dialectique. C'est-à-dire qu'elle s'adresse toujours à un adversaire, que celui-ci soit explicitement nommé ou qu'il faille seulement le présupposer. Dans le cas présent, il n'est pas nommé, mais on ne peut pas ne pas penser à un rappel périodique – ne serait-ce que sous la forme de boutade humoristique – de la difficulté initiale. De ce rappel nous n'avons que quelques traces : au début du IV^e^/X^e^ siècle, Māturīdī rapporte un « bon mot » exprimé près d'un siècle auparavant par l'ancien *mutakallim* mu'tazilite, devenu *zindīq*, al-Warrāq, lequel était l'exact contemporain d'al-Qāsim b. Ibrāhīm : si les anges sont intervenus à Badr, où étaient-ils à Uḥud où le prophète a été défait ? Ce trait est encore rapporté près d'un siècle plus tard par 'Abd al-Jabbār, mais tantôt en l'attribuant au seul al-Warrāq, tantôt en le présentant comme diffusé parmi les *malāḥida* en général.

La répétition et la diffusion, à travers le temps, de cette boutade montrent que la solution de l'imâm zaydite n'avait pas convaincu les contestataires. Mais elle n'avait pas convaincu non plus les sunnites orthodoxes. En effet, elle laissait supposer qu'avant la bataille de Uḥud le prophète aurait commis une faute lui aliénant l'aide divine. Ce qui va à l'encontre du dogme de l'impeccabilité des prophètes, ou du moins de leur peccabilité mineure suivie d'un repentir immédiat. Aussi Māturīdī ne répond-il pas avec un tel argument mais en invoquant une preuve empirique (on aurait constaté à Badr la présence de morts qui n'avaient pas été tués par des combattants) et une raison apologétique (Badr était la première bataille, donc la plus significative pour manifester la vérité et anéantir le faux)[9].

8. *Tafsīr Ibn Kathīr*, trad. Harkat Abdou, Beyrouth 1424/2003, 2^e^ éd., p. 520 et 551.
9. Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. F. Kholeif, Beyrouth 1970, p. 199.

La polémique autour de l'aide divine dans le *jihād* posait explicitement la question de la légitimité de celui-ci. Le *radd* d'Ibn al-Muqaffa' affirme en effet que le prophète de l'islam « a combattu en vue de la domination (*mulk*) et des choses de ce monde (*dunya*) »[10], ce qui va évidemment à l'encontre de la formule coranique « *li-yuḥiqqa al-ḥaqqa wa yubṭila al-bāṭila* » (VIII, 8), soulignée par les commentateurs et par Māturīdī. Toutefois les fluctuations mêmes de la réponse adressée aux contestataires montrent que la question de la légitimité restait posée, sinon de façon absolue, du moins selon une échelle de valeurs. Al-Qāsim b. Ibrāhīm ne conteste pas celle des combats menés par le prophète, même quand l'assistance divine lui a été retirée, mais il laisse entendre que ceux où elle a été présente ont une légitimité en quelque sorte « estampillée » par Dieu. C'est ce qu'exprime également Māturīdī, sous une autre forme.

Mais quand elle a eu lieu, l'assistance divine a été annoncée à l'avance, ce qui a produit un effet psychologique favorable sur les croyants, lequel, à son tour, a entraîné la victoire. Qu'en est-il après la disparition du prophète, et donc de toute annonce préalable ? La plupart des passages concernant l'aide divine dans le combat sont des rappels du passé ou envisagent un avenir très proche pour le prophète lui-même ; ils sont donc absolument affirmatifs. Seuls les versets III, 124-125 peuvent être considérés comme concernant un avenir illimité, mais ils supposent une double condition, de valeur religieuse pour les croyants, et d'attaque venant de l'extérieur. Ce caractère conditionnel va marquer la pensée islamique concernant le *jihād*.

Sur le plan juridique, c'est le pragmatisme qui triomphe. A de rares exceptions près (notamment celle des Khârijites), on s'appuiera sur l'exemple de souplesse politique du prophète lui-même qui ordonne de pousser l'avantage s'il existe, mais de transiger si les Musulmans sont en position d'infériorité. Cette flexibilité apparaît comme nécessaire pour assurer le triomphe de la religion[11]. C'est en quelque sorte l'appréciation de la situation – favorable ou défavorable – avant le combat qui fait préjuger de l'octroi ou du refus de l'aide divine.

Mais l'exemple du prophète peut être envisagé sous une forme plus mystique de soumission à la volonté divine. Le *Kitāb al-mawāqif fī-l-taṣawwuf wa-l-wa'ẓ wa-l-irshād* de 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī commence d'emblée par le commentaire suivant du verset coranique XXXIII, 21 qui présente le prophète comme un « beau modèle » (*uswat ḥasana*) : « Ceci doit s'entendre en pensant à la façon dont le Dieu Très-Haut a traité Son envoyé, aux dons qu'Il lui a faits ou refusés, à ce qu'Il lui a réservé d'utile ou de pénible, laissant ses ennemis dominer sur lui et faisant alterner la guerre tantôt en sa faveur,

10. M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo*, p. 26 ar./59 trad.
11. *Cf* A. Morabia, *Le Jihād dans l'Islam médiéval*, Paris 1993, p. 204-207.

tantôt en sa défaveur (*wa ja'ala al-ḥarb dawal*^{an} *tārat*^{an} *lahu wa tārat*^{an} *'alayhi*) ... »[12]. Le combat n'est plus considéré à part, comme une manifestation privilégiée de la Vérité, mais réintégré dans l'ensemble des vicissitudes éprouvées par tous les prophètes.

Bibliographie

'Abd al-Qādir, *Kitāb al-mawāqif fī-l-taṣawwuf wa-l-wa'ẓ wa-l-irshād*, Dār al-yaqẓa li-l-ta'līf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1966^2.

Guidi, M., *La lotta tra l'islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm,* Rome 1927.

Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, trad. H. Abdou, Beyrouth 1424/2003^2.

Ibn al-Layth, *Lettre du calife Hârûn al-Rashîd à l'empereur Constantin VI*, éd., trad. et commentaire H. Eid, Paris 1992.

Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. F. Kholeif, Beyrouth 1970.

Morabia, A., *Le Ǧihad dans l'Islam médiéval*, Paris 1993.

Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth s.d.

al-Tafsīr al-wasīṭ li-l-Qur'ān al-karīm, Le Caire 1980.

Urvoy, D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique* Paris, 1996.

Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, éd. M. Ḥ. Aḥmad, Beyrouth 1407/1987.

12. 'Abd al-Qādir, *Kitāb al-mawāqif fī-l-taṣawwuf wa-l-wa'ẓ wa-l-irshād*, Dār al-yaqẓa li-l-ta'līf wa-l-tarjama wa-l-nashr, Damas 1966^2, t. I, p. 27.

LA VIOLENCE MORALE DANS LES *AḤKĀM AHL AL-DHIMMA* D'IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA

Marie-Thérèse Urvoy

Institut Catholique de Toulouse

Il convient de préciser de prime abord que le terme « violence » et ses dérivés n'existant pas dans le texte coranique, il en va de même dans les *Aḥkām ahl al-dhimma* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya[1]. Seules les *manifestations* de la violence sont évoquées, en particulier dans cinq cas : le châtiment des crimes, le meurtre, l'oppression et la corruption, et enfin l'agression, que les législateurs musulmans ont méthodiquement classifiés pour pouvoir leur appliquer des statuts légaux (*aḥkām*). La violence *légale* était représentée à leurs yeux d'une part par l'application des peines coraniques, de l'autre par le *jihād*, le combat spécifique contre non seulement les infidèles mais aussi les renégats, les révoltés et les bandits de grand chemin. La théorisation de la violence légitime est une parfaite illustration de la conception islamique de l'univers et de la vie fondée sur le lien étroit et ontologique entre la religion et le pouvoir.

L'ouvrage d'Ibn Qayyim al-Jawziyya[2] sur les statuts légaux des non musulmans « protégés » (ou Gens du Livre), bien qu'œuvre d'un ḥanbalite, a le mérite documentaire de rassembler – ne serait-ce que pour les discuter

1. L'ouvrage est cité ici d'après l'édition de Ṣubḥī Ṣāliḥ, Maṭba'a jāmi'at Dimashq, 1381/1961, 2 vol. paginés en continu. Ce texte fait, depuis récemment, l'objet de rééditions répétées en Arabie Saoudite, diffusées à grande échelle dans le monde islamique et parmi les minorités de la diaspora islamique. L'ouvrage est constitué d'une longue introduction et de six grandes parties : 1. les statuts gérant le négoce, les églises et les ermitages ; 2. exposé de ce que les dhimmîs disent de blâmable et pratiquent comme interdits ; 3. exposé des moyens par lesquels les dhimmîs doivent se distinguer des musulmans (monture, vêtement…) ; 4. les transactions entre musulmans et dhimmîs, les genres d'association licites… ; 5. les règles de l'hospitalité que doivent légalement les dhimmîs aux musulmans ; 6. énumération de ce qui cause tort et préjudice aux musulmans et à l'islam de la part des dhimmîs.
2. Né en 691/1292, mort en 751/1350.

éventuellement – les diverses opinions en la matière des jurisconsultes de l'ensemble de l'époque classique. C'est un exemple éloquent du fonctionnement du rapport même de l'islam à l'homme. En effet, le mot « violence », qui signifie normalement « abus de la force », prend une connotation morale lorsque lui est donné le sens de « contrainte exercée sur une personne pour obtenir son acquiescement à un acte juridique ». C'est cette transposition du sens qui permet à l'éditeur du texte, Ṣubḥī Ṣāliḥ, d'affirmer, dans sa préface, que « l'ouvrage, lu avec application, accroît la compréhension de la générosité bienveillante de l'islam dans son traitement des dhimmîs ». Voyons ce qu'il en est.

Au début de l'ouvrage, un passage est consacré à commenter avec précision le verset IX, 29 sur l'obligation de la *jizya* et notamment ses derniers mots : *wa hum ṣāghirūn.* Il montre comment à la violence effective, qui est théoriquement écartée des « protégés », est substituée une violence morale. En effet, la *jizya* est définie comme étant « un tribut (*kharāj*) qui frappe les têtes des infidèles pour les humilier et les soumettre, c'est-à-dire « jusqu'à ce qu'ils donnent le tribut pour sauver leurs nuques »[3] » (p. 23). Le mot *jizya* dériverait de *al-jazā'*, soit le « prix » de leur impiété. C'est pourquoi elle est prise « alors qu'ils sont humiliés ». Pour Ibn al-Qayyim, on aurait dit « avec douceur » si ce tribut avait été « en prix de ce que nous nous fions à eux », ce qui n'est pas le cas. On ne peut confondre non plus la *jizya* avec une « rançon » (*fidya*), car la première est un châtiment.

Les mots du verset « de leurs propres mains » (*'an yad*^{in}) sont expliqués comme signifiant qu'il faut la donner « avilis et vaincus » (p. 23). Pour « certains », le mot « étant humiliés » implique « qu'ils paient debout, alors que le receveur, lui, est assis [...] Le dhimmî l'apportera lui-même, à pied, non monté (à cheval) [...] Il attendra longtemps debout [...] Il sera traîné à l'endroit du paiement avec brutalité. Sa main sera tirée avec force et il sera injurié » (*ibid).* On a ainsi assimilé le mot *jizya* à *al-ṣaghār,* substantif de *ṣāghirūn.* Toutefois objecte Ibn al-Qayyim, ceci n'est pas le sens du verset, car ce n'est pas une « transmission » (*naql*) d'après le prophète ou ses compagnons ; le véritable sens est que les dhimmîs sont obligés à se voir appliquer les statuts les concernant édictés par la communauté, et donc à donner la *jizya.* C'est cette obligation qui est désignée par le mot *al-ṣaghār.* Ibn Ḥanbal a dit : « On les traînait par leurs mains et on les marquait au cou s'ils ne payaient pas *al-ṣaghār* [...] C'est Dieu qui dit "alors qu'ils sont humiliés" ». Pour Ibn al-Qayyim cela indique que si le dhimmî paie ce qu'il doit, s'acquitte de son obligation du *ṣaghār,* il n'y aura aucun besoin de le tirer par la main ni de le battre. Néanmoins il cite également un certain Muhannā b. Yaḥyā qui pré-

3. 'Umar aurait écrit à ses gouverneurs pour qu'ils ordonnent que la nuque des dhimmîs soit « estampillée » (*an yukhtam*).

cise : « on trouve bon qu'ils peinent pour l'acquittement de la *jizya* », et « un autre » qui ajoute : « on n'a pas voulu les torturer ni les charger au-dessus de leur possibilité, mais l'on a voulu leur manifester du dédain et les humilier » (p. 24).

Concrètement, cette humiliation doit se manifester en ce que, puisque la main qui donne se trouve en dessus et la main qui prend en dessous, les imâms ont veillé à ce que cela ne soit pas le cas pour la *jizya*. Ils ont donc fait en sorte que la main du donneur soit en dessous de celle du receveur. Ce qui fait dire au cadi Abū Ya'la que ceci est bien la preuve de ce que, lorsque des chrétiens gèrent les affaires du pouvoir, ils manifestent de la supériorité et de la tyrannie envers les musulmans ; aussi, s'il n'y avait pas de pacte de protection (*dhimma*) pour eux quand ils collectent les impôts, ceci rendrait leur sang licite. Ibn al-Qayyim approuve cette idée[4] en arguant de ce que Dieu lui-même a étendu le devoir de combat jusqu'au terme du paiement de la *jizya* par le dhimmî dans un état d'abaissement. De la sorte, si l'attitude du chrétien ou de n'importe quel autre dhimmî est contraire à l'humiliation et l'abaissement, il n'y a plus d'immunité (*'iṣma*) ni pour son sang ni pour son bien, et il n'y a plus de protection (*dhimma*) pour lui.

Ainsi donc, selon Ibn Qayyim, la *jizya* a bien été décrétée pour abaisser et humilier les infidèles, et non comme un loyer pour une habitation. Il sera précisé plus loin que toute somme prélevée sur les dhimmîs pour éviter que « leur sang ne coule » est comptée comme *jizya* (p. 80). Tout au long de l'ouvrage, l'ambiguïté est maintenue parce que le terme « infidèle » (*kāfir*) est toujours confondu avec le terme *dhimmī*. Ainsi, par exemple, il est dit que celui qui tue sur commande une personne qu'il croit être un infidèle n'a pas de *diya* à acquitter. Le raisonnement justificatif est le *qiyās* suivant : l'infidèle ne peut hériter du musulman puisqu'il est *ḥarbī* (habitant du « territoire de la guerre ») et ennemi des musulmans, et l'héritage ne peut aller avec l'hostilité manifeste ou active ; or les dhimmîs sont des ennemis non combattants, mais ennemis quand même.

Par suite, à la fin de l'ouvrage, un chapitre est consacré à la suppression de la *jizya* en cas de conversion à l'islam. Une série de mesures sont détaillées visant à simplifier ce passage, contrebalancées par l'énumération des menaces de rétorsion à l'endroit des dhimmîs en cas de non-respect des lois les concernant. Le chapitre porte comme sous-titre l'expression *aslama, yaslam* (il est devenu musulman, il est sauf). L'islam annihile l'avilissement de la *jizya* et son humiliation. Le but est d'attirer volontiers les gens dans des rapports d'amitié envers l'islam (p. 973).

4. Ibn al-Qayyim pense même que, le prophète ayant dit : « Nous ne demanderons point d'aide à un associateur », il est interdit d'employer des juifs et des chrétiens dans la gouvernance des musulmans, ainsi que dans leurs affaires (p. 211).

Le critère de la supériorité hiérarchique du musulman comme tel est central. Toutes les formes bien connues de discrimination sont justifiées par lui. Le prophète ayant ordonné à ses seuls adeptes de porter le turban et la barbe, cela est interdit aux dhimmîs (p. 745). Dès le second calife, ʻUmar, il fut ordonné que les cheveux du toupet des dhimmîs soient raccourcis et qu'ils se ceignent avec des *kustijāt,* c'est-à-dire des cordons grossiers. Cette ceinture doit être visible sur le vêtement, non en dessous[5]. Ils ne peuvent porter des vêtements précieux propres aux gens nobles et aux dignitaires, notamment de la soie, qui est ce que portent les gens honorables et qui ont de la puissance (p. 762-763)[6]. Le dhimmî doit marcher dans les rues étroites et ne peut passer dans une rue large que s'il y a peu de musulmans ; il ne peut fréquenter les bains des croyants (p. 758) ou bien il doit porter une cloche au cou pour que l'on sache ce qu'il est (p. 763). Il ne peut monter à cheval comme les musulmans et il n'a droit à user d'une mule ou d'un âne qu'avec la permission de l'imâm, la monture ne devant avoir aucun harnachement, ni aucune selle agrémentée d'or ou d'argent (p. 761). Il n'a pas le droit d'accession ou de préemption sur une propriété si un musulman veut le même objet, car le but du « message » est que la parole de Dieu doit rester toujours supérieure (p. 291). Il ne peut porter un prénom considéré comme « islamique » (p. 768). Etc.

Ces formes de discrimination (par le vêtement, la coiffure, la monture...) sont complétées par celle de la langue[7] pour ceux dont l'arabe n'est pas la langue maternelle, car l'arabe est la langue de la révélation, des louanges faites au prophète et même celle du paradis, ce qui en fait la « glorification des arabes » (p. 766). À plus forte raison le culte ne doit pas être perceptible par les musulmans : interdiction de processions publiques et de toute forme sonore telles que cloches ou shofar ; interdiction d'élever la voix dans la prière[8] ; interdiction d'allumer des cierges ou des torches et de festoyer comme les musulmans les jours de fête (p. 720-722).

5. Ibn Ḥanbal a dit : « il faut mettre aux gens de la *umma* des ceintures avec lesquelles ils sont humiliés » (p. 744).
6. A cela s'ajoute l'interdiction du port d'étoffe rayée et de la couleur jaune, car le prophète en portait.
7. Ibn al-Qayyim cite avec éloge l'interdiction faite par ʻUmar aux chrétiens du Shâm et de la Jazîra de parler arabe, afin qu'ils ne puissent pas ressembler aux musulmans par la langue.
8. Certains étendent cette interdiction à l'intérieur des maisons, la condition générale étant que les dhimmîs n'affichent jamais leur impiété devant les musulmans, sous peine de châtiment sévère (p. 720).

Le dhimmî étant « ennemi de Dieu », on ne peut le saluer par la « salutation de la paix[9] ». Il ne peut prononcer devant un musulman des mots qui indiqueraient une satisfaction de sa propre religion et on ne saurait le congratuler à l'occasion de ses fêtes et jeûnes (p. 205). Un musulman ne peut visiter un dhimmî malade que s'il lui propose l'islam et que le malade accepte. Un musulman ne peut louer ses services à un dhimmî car « en cela se trouve une sorte d'humiliation pour le musulman et une injure à son endroit de la part de l'infidèle ». En revanche il n'y a pas de mal à ce qu'un musulman loue les services d'un dhimmî, mais cela devient illicite s'il s'agit d'une tâche « qui glorifie la religion » de ce dernier (p. 275). Une chrétienne qui meurt en étant enceinte d'un musulman sera enterrée dans le cimetière des musulmans à cause de son fœtus mais seulement dans un coin, et on l'étendra sur sa gauche, le dos à la Kaaba, de façon à permettre au visage du fœtus, qui est contre le dos de sa mère, d'être tourné vers la Kaaba[10]. Un musulman, dont la mère chrétienne meurt, montera une mule et marchera devant le cercueil car, étant sur la mule et devant la mère, il n'est pas *avec* elle (p. 203). Les musulmans ne peuvent suivre un cercueil chrétien, car les chrétiens n'ont pas le droit de conduire leur convoi funèbre en passant par les marchés islamiques ni dans les rues larges où marchent les musulmans ; ils doivent s'y rendre par des lieux isolés où ils ne peuvent être vus par les musulmans (p. 726). Les tombes des chrétiens doivent être situées loin de celles des musulmans parce qu'elles sont des lieux de tourment et de courroux divin, alors que les secondes sont des lieux de miséricorde divine ; les mettre ensemble nuit aux musulmans (p. 726). Quant aux échanges de condoléances, les formules sont fixées et ne peuvent être les formules islamiques ; le musulman dira donc seulement : « que Dieu multiplie ton bien et ta descendance et prolonge ta vie » (p. 205). Un associateur ne peut pas faire l'aumône, parce qu'elle est un acte de purification et qu'il n'en est pas digne (p. 140). Il est interdit au dhimmî de porter des épées, car ces objets sont « fierté et autorité pour ceux qui les portent ; l'envoyé de Dieu n'a-t-il pas dit : "J'ai été envoyé avec l'épée en main jusqu'à ce qu'Allâh seul soit

9. Ibn al-Qayyim argumente en ce sens en rappelant que le prophète n'a jamais écrit au roi des infidèles en commençant par : *al-salām 'alaykum*, mais toujours par « salut à ceux qui suivent la guidance » ; aussi aurait-il dit au sujet des Gens du Livre : « Ne commencez jamais avec eux par la salutation » (p. 197).

10. Ce point dépasse le cas de la dhimmitude pour rejoindre la question générale du statut de la femme, la mère étant considérée vis-à-vis de l'enfant que comme « une caisse où il est déposé » (p. 206). Ibn al-Qayyim, pour sa part semble avoir préféré l'enterrement de la mère hors du cimetière musulman, mais il expose aussi la solution indiquée ici parce que 'Umar a dit : « elle sera enterrée avec les musulmans à cause de son enfant ».

adoré sans aucun associé avec lui. Il fit ma fortune sous l'ombre de ma lance et fit que l'humiliation et la soumission soient pour celui qui désobéit à mon ordre" ? » (p. 761)[11].

Cela suppose évidemment que les dhimmîs soient effectivement maintenus dans un état général d'infériorité. Il y a donc des accommodements à certaines des règles précédentes. C'est ainsi que si, malgré tout, le musulman a le malheur de devoir congratuler les infidèles, afin d'éviter un mal qu'il redoute de leur part, il pourra aller vers eux et ne leur dire que du bien, leur souhaiter succès et bonne fortune (p. 206).

Face à une transgression de ces restrictions par un dhimmî, le musulman a tous les droits. S'il en voit un qui porte une étoffe interdite, il peut la lui confisquer à son propre profit (p. 763). S'il réussit à s'emparer d'objets dont la manifestation est interdite (tels que cloche ou croix), c'est à lui que revient la prise (p. 719). La résidence au Hidjâz étant interdite au dhimmî, il n'a pas le droit d'y séjourner plus de trois jours lorsqu'il y va pour un commerce ; il ne peut y entrer que s'il est porteur de choses ou d'affaires utiles aux musulmans, sous réserve de l'autorisation de l'imâm des lieux, et à la condition de ne rapporter chez lui qu'une petite part du bénéfice (p. 184).

Dans la relation conjugale, l'intérêt du mari musulman prime de façon absolue. Non seulement, toujours selon le *qiyās* de l'héritage, il n'est pas tenu de payer une *nafaqa* à sa femme dhimmîe, en raison de la différence de religion, mais encore ses exigences sexuelles passent avant tout. S'il est dit que le mari doit ordonner à sa femme dhimmîe de se laver du sang de ses menstrues avant l'accouplement, ce n'est pas tant pour des raisons de pureté que pour que sa jouissance soit complète et qu'il ne lui manque rien de son droit sur elle (p. 237). Trop de cheveux, ou du poil, ou encore trop d'ongles seront interdits par le mari si cela doit amoindrir sa jouissance de sa femme dhimmîe (p. 437). De même, s'il ne peut pas lui interdire de boire du vin, il doit lui interdire de s'enivrer et il peut l'obliger à se laver la bouche, non pas pour des raisons morales mais parce que cela lui nuit personnellement en ce que la boisson fermentée est une souillure (*najas*) qui lui rend impossible de l'embrasser sur la bouche et ainsi d'en jouir pleinement (p. 439). Toujours pour pouvoir avoir une pleine jouissance, il lui interdira de manger du poireau ou de l'ail (p. 440). Enfin un musulman qui a une femme chrétienne ne lui permettra pas d'aller aux fêtes chrétiennes ni à l'église ; Ibn al-Qayyim en donne deux raisons : en premier lieu il souligne que cela lui fait manquer l'exercice de son droit de jouir d'elle alors que ce droit est permanent pour lui à chaque instant ; et c'est seulement en second lieu qu'il note que, par là,

11. D'une façon générale il est interdit aux dhimmîs de porter toute sorte d'arme car cela permettrait leur union pour lutter contre les musulmans

il ne l'encourage pas à pratiquer l'impiété (p. 438). En revanche, il ne peut empêcher sa femme de jeûner, même si cela lui fait manquer pendant ce temps la jouissance d'elle (p. 441).

L'intérêt de la communauté musulmane dans son ensemble intervient également. Non seulement il est déconseillé d'acheter les esclaves des dhimmîs car, ceux-ci payant la *jizya* pour leurs esclaves, cela en priverait les musulmans, et aussi d'acheter leurs terres car cela priverait les musulmans du *kharāj* (p. 131-135), mais encore Ibn al-Qayyim définit explicitement le droit de spoliation : « Si les chrétiens sont devenus peu nombreux et que leurs églises sont nombreuses, on leur en prendra la majorité, tout comme on leur prendra ce qui constitue dommage (*maḍarra*) pour les musulmans. Ce que les musulmans ont besoin de prendre est pris. Mais si les chrétiens sont nombreux dans un bourg et qu'ils aient une vieille église qu'il n'est pas besoin de prendre et qui n'a aucun intérêt, il faut la leur laisser. Le prophète et ses successeurs leur ont laissé les églises dont ils avaient besoin, puis ils leur en ont repris » (p. 687).

Les chrétiens ne peuvent se vanter de l'hospitalité qu'ils donnent aux musulmans dans leurs églises car c'est un dû et qu'ils n'en ont que l'usufruit, les musulmans étant propriétaires de toutes les parties de la terre conquises ; ce n'est pas comme leurs maisons dans lesquelles on ne peut entrer qu'avec leur permission. Quant à savoir si un musulman peut prier dans une église ou une synagogue, les uns les considèrent comme des lieux purs puisqu'elles font partie des propriétés des musulmans et invoquent l'exemple des Compagnons qui l'ont fait, les autres estiment que ce sont des lieux du courroux de Dieu et se réfèrent à l'interdiction faite par le prophète de prier en terre de Babel ; mais en aucun cas il ne saurait s'agir de demander la permission aux dhimmîs.

Ce que nous venons d'énumérer appelle plusieurs observations :

– A la lecture, on est frappé par l'usage intensif de l'argumentation rhétorique sophistique, jouant sur les rebonds lexicaux : on *ne veut pas* leur faire de mal *mais* on veut les humilier totalement. Il y a toujours un *mais* !

– L'ouvrage est bâti selon un procédé destiné à convaincre de la légitimité des assertions : en tête de chaque chapitre figure la citation d'une formule supposée dite par « eux » (*wa qawluhum*) et la fatwâ se trouve formulée en réponse non à des faits énoncés par le muftî mais par des engagements déclarés par les dhimmîs. Pour étayer chaque fatwâ, une gradation crescendo est observée dans les sources : des noms isolés (ʿUmar, etc.), les Compagnons (*ṣaḥāba*), ʿĀ'isha, Dieu et son prophète.

– Le vocabulaire, qui n'est pas nécessairement coranique, n'évolue pas.

– Il y a une constante assimilation entre « parole de Dieu » et l'islam dans sa réalisation historique, en parfaite équivalence.

– L'ouvrage exprime une morale spécifiquement ordonnée à la communauté, en rupture avec tout ce qui n'est pas elle, ce qui entraîne une grave méconnaissance de l'« autre » dont on parle.

– Sa vision de la personne est totalement *utilitaire*, tout particulièrement en ce qui concerne la femme.

– Il y a confusion systématique entre les notions de « Gens du Livre » et celle d'« Infidèles » et d'« associateurs »[12].

12. Ajoutons que la violence de certains interdits est telle que l'éditeur du texte, Ṣubḥī Ṣāliḥ, a éprouvé le besoin de faire des notes explicatives, les unes justifiant le rigorisme manifesté par l'ouvrage par le fait que les dhimmîs défiaient parfois les sentiments islamiques, les autres s'efforçant de prouver malgré tout la « tolérance de l'islam » (ex. p. 762, n. 5 ; 763, n. 4 et 8).

TABLE DES MATIÈRES

Préface 5

Souvenirs et réflexions 7

Bibliographie de Guy Monnot 17

Shahrastānī's Account of Ḥasan-i Ṣabbāḥ's Doctrine of *Ta'līm* 27
Seyyed Jalal Badakhchani

La place du judaïsme et des juifs dans le shī'isme duodécimain 57
Meir Michael Bar-Asher

La vie sexuelle de Yaḥyā b. Zakariyyā (Jean le Baptiste) :
à propos de l'exégèse de *ḥaṣūr* (3, 39) 83
Mohammed Hocine Benkheira

Massignon, l'Algérie et les Algériens 113
Maurice Borrmans

La prédication chiite ismaélienne en Égypte fatimide :
ses aspects ésotériques et exotériques 141
Daniel De Smet

Le regard de Shams 163
Charles-Henri de Fouchécour

Sufyān al-Ṯawrī (m. 161/778). Quelques notes
sur son mode d'enseignement et la transmission de son savoir 169
Claude Gilliot

Avant Abū Ja'far al-Ṭūsī, un autre plagiaire de Rummānī : Ibn Fūrak ? 191
Daniel Gimaret

L'éthique des Ikhwān al-Ṣafā' dans son rapport au Coran 197
Geneviève Gobillot

Contribution à l'étude de la révolte de Muqanna' (c. 775-780) : traces matérielles, traces hérésiographiques 247
Frantz Grenet

L'exégèse du verset du Trône par Mullā Ṣadrā Shīrāzī 263
Christian Jambet

Al-Risāla al-jāmi'a and its Judeo-Arabic Manuscript 311
Ehud Krinis

The Youth and Education of the Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu'mān 331
Wilferd Madelung

Le devenir d'un événement : Lectures sikhes de la conquête de l'Hindoustan par Bābur 343
Denis Matringe

Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar* 367
Sabine Schmidtke

Point de vue ismaélien sur Socrate 383
Diane Steigerwald

Un fragment manichéen du *Jomjomenâme* 393
Michel Tardieu

La question de l'aide de Dieu dans le *jihād* 405
Dominique Urvoy

La violence morale dans les *Aḥkām ahl al-dhimma* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya 411
Marie-Thérèse Urvoy

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
SCIENCES RELIGIEUSES

vol. 105
J. Bronkhorst
Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne
133 p., 155 x 240, 1999, PB, ISBN 978-2-503-50865-8

vol. 106
Ph. Gignoux (dir.)
Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale
194 p., 155 x 240, 1999, PB, ISBN 978-2-503-50898-6

vol. 107
J.-L. Achard
L'essence perlée du secret. Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition ìrNying ma pa'
333 p., 155 x 240, 1999, PB, ISBN 978-2-503-50964-8

vol. 108
J. Scheid, V. Huet (dir.)
Autour de la colonne aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome
446 p., 176 ill. n&b, 155 x 240, 2000, PB, ISBN 978-2-503-50965-5

vol. 109
D. Aigle (dir.)
Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées
690 p., 11 ill. n&b, 155 x 240, 2000, PB, ISBN 978-2-503-50899-3

vol. 110
M. A. Amir-Moezzi, J. Scheid (dir.)
L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines.
Préface de Jacques Le Brun
246 p., 155 x 240, 2000, PB, ISBN 978-2-503-51102-3

vol. 111
D.-O. Hurel (dir.)
Guide pour l'histoire des ordres et congrégations religieuses (France, XVI^e^-XIX^e^ siècles)
467 p., 155 x 240, 2001, PB, ISBN 978-2-503-51193-1

vol. 112
D.-M. Dauzet
Marie Odiot de la Paillonne, fondatrice des Norbertines de Bonlieu (Drôme, 1840-1905)
XVIII + 386 p., 155 x 240, 2001, PB, ISBN 978-2-503-51194-8

vol. 113
S. Mimouni (dir.)
Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre
333 p., 155 x 240, 2002, PB, ISBN 978-2-503-51349-2

vol. 114
F. Gautier
La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze
IV + 460 p., 155 x 240, 2002, PB, ISBN 978-2-503-51354-6

vol. 115
M. Milot
Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec
181 p., 155 x 240, 2002, PB, ISBN 978-2-503-52205-0

vol. 116
F. Randaxhe, V. Zuber (éd.)
Laïcité-démocratie : des relations ambiguës
X + 170 p., 155 x 240, 2003, PB, ISBN 978-2-503-52176-3

vol. 117
N. Belayche, S. Mimouni (dir.)
Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition
351 p., 155 x 240, 2003, PB, ISBN 978-2-503-52204-3

vol. 118
S. Lévi
La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas
XVI + 208 p., 155 x 240, 2003, PB, ISBN 978-2-503-51534-2

vol. 119
J. R. Armogathe, J.-P. Willaime (éd.)
Les mutations contemporaines du religieux
VIII + 128 p., 155 x 240, 2003, PB, ISBN 978-2-503-51428-4

vol. 120
F. Randaxhe
L'être amish, entre tradition et modernité
256 p., 155 x 240, 2004, PB, ISBN 978-2-503-51588-5

vol. 121
S. Fath (dir.)
Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion
XII + 379 p., 155 x 240, 2004, PB, ISBN 978-2-503-51587-8

vol. 122

Alain Le Boulluec (dir.)
À la recherche des villes saintes
VIII + 184 p., 155 x 240, 2004, PB, ISBN 978-2-503-51589-2

vol. 123
I. Guermeur
Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse
XII + 664 p., 38 ill. n&b, 155x240, 2005, PB, ISBN 978-2-503-51427-7

vol. 124
S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F . Schmidt (dir.)
La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditérrannée ancienne
XVIII + 460 p., 23 ill. n&b, 155 x 240. 2005, PB, ISBN 978-2-503-51739-1

vol. 125
L. Châtellier, Ph. Martin (dir.)
L'écriture du croyant
VIII + 216 p., 155 x 240, 2005, PB, ISBN 978-2-503-51829-9

vol. 126 (Série "Histoire et prosopographie" n° 1)
M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (dir.)
Henry Corbin. Philosophies et sagesses des religions du Livre
251 p., 6 ill. n&b, 155 x 240, 2005, PB, ISBN 978-2-503-51904-3

vol. 127
J.-M. Leniaud, I. Saint Martin (dir.)
Historiographie de l'histoire de l'art religieux en France à l'époque moderne et contemporaine. Bilan bibliographique (1975-2000) et perspectives
299 p., 155 x 240, 2005, PB, ISBN 978-2-503-52019-3

vol. 128 (Série "Histoire et prosopographie" n° 2)
S. C. Mimouni, I. Ullern-Weité (dir.)
Pierre Geoltrain ou Comment « faire l'histoire » des religions?
398 p., 1 ill. n&b, 155 x 240, 2006, PB, ISBN 978-2-503-52341-5

vol. 129
H. Bost
Pierre Bayle historien, critique et moraliste
279 p., 155 x 240, 2006, PB, ISBN 978-2-503-52340-8

vol. 130 (Série "Histoire et prosopographie" n° 3)
L. Bansat-Boudon, R. Lardinois (dir.)
Sylvain Lévi. Études indiennes, histoire sociale
II + 536 p., 9 ill. n&b, 155 x 240, 2007, PB, ISBN 978-2-503-52447-4

vol. 131 (Série "Histoire et prosopographie" n° 4)
F. Laplanche, I. Biagioli, C. Langlois (dir.)
Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après
351 p., 155 x 240, 2007, PB, ISBN 978-2-503-52342-2

vol. 132
L. Oreskovic
Le diocèse de Senj en Croatie habsbourgeoise, de la Contre-Réforme aux Lumières
VII + 592 p., 6 ill. n&b, 155 x 240, 2008, PB, ISBN 978-2-503-52448-1

vol. 133
T. Volpe
Science et théologie dans les débats savants du XVII^e siècle : la Genèse dans les* Philosophical Transactions *et le* Journal des savants *(1665-1710)
472 p., 10 ill. n&b, 155 x 240, 2008, PB, ISBN 978-2-503-52584-6

vol. 134
O. Journet-Diallo
Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)
368 p., 6 ill. n&b, 155 x 240, 2007, PB, ISBN 978-2-503-52666-9

vol. 135
C. Henry
La force des anges. Rites, hiérarchie et divinisation dans le Christianisme Céleste (Bénin)
276 p., 155 x 240, 2009, PB, ISBN 978-2-503-52889-2

vol. 136
D. Puccio-Den
Les théâtres de "Maures et Chrétiens". Conflits politiques et dispositifs de reconciliation (Espagne, Sicile, XVIe-XXIe siècle)
240 p., 155 x 240, 2009, PB

vol. 137
M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, S. Hopkins (dir.)
Le shīʿisme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg
445 p., 155 x 240, 2008, PB, ISBN 978-2-503-53114-4

vol. 138
M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (dir.)
Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures
430 p., 155 x 240, 2009, PB, 978-2-503-53172-4

vol. 139
M. Yahia
Šāfiʿī et les deux sources de la loi islamique
552 p., 155 x 240, 2009, PB

vol. 140
A. A. Nagy
Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité
306 p., 155 x 240, 2009, PB, ISBN 978-2-503-53173-1

vol. 141 (Série "Sources et documents" n° 1)
C. Langlois, C. Sorrel (dir.)
Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes de congrès tenus en France de 1870 à nos jours.
448 p., 155 x 240, 2010, PB, ISBN 978-2-503-53183-0

vol. 142 (Série "Histoire et prosopographie" n° 5)
M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.)
Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu
752 p., 156 x 234, 2009, ISBN 978-2-503-52995-0

vol. 143.
B. Heyberger (éd.)
Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)
240 p., 156 x 234, 2010, ISBN 978-2-503-53567-8

vol. 144.
F. Laplanche (éd.)
Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)
735 p., 156 x 234, 2010, ISBN 978-2-503-53182-3

vol. 145
J. Ducor, H. Loveday
Le sūtra des contemplations du buddha Vie-Infinie. Essai d'interprétation textuelle et iconographique
474 p., 156 x 234, 2011, ISBN 978-2-503-54116-7

vol. 146
N. Ragot, S. Peperstraete, G. Olivier (dir.)
La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich
491 p., 156 x 234, 2011, ISBN 978-2-503-54141-9

vol. 147
C. Borghero
Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^e siècle
164 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54177-8

vol. 148 (Série "Histoire et prosopographie" n° 6)
F. Jullien, M. J. Pierre (dir.)
Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont
348 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54144-0

vol. 149
P. Gisel, S. Margel (dir)
Le croire au cœur des sociétés et des cultures. Différences et déplacements.
244 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54217-1

vol. 150
J.-R. Armogathe
Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne. Quarante ans d'enseignement à l'École pratique des hautes études.
227 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54488-5

vol. 151
C. Bernat, H. Bost (dir.)
Énoncer/Dénoncer l'autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne.
451 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54489-2

vol. 152
N. Sihlé
Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence. La figure du tantrisme tibétain.
374 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54470-0

vol. 153
J.-P. Rothschild, J. Grondeux (dir.)
Adolphe Franck. Philosophe juif, spiritualiste et libéral dans la France du XIX^e siècle.
234 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54471-7

vol. 154 (Série "Histoire et prosopographie" n° 7)
S. d'Intino, C. Guenzi (dir.)
Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud.
295 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54472-4

vol. 155
B. Bakhouche, I. Fabre, V. Fortier (dir.)
Dynamiques de conversion : modèles et résistances. Approches interdisciplinaires.
205 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54473-1

vol. 156 (Série "Histoire et prosopographie" n° 8)
C. Zivie-Coche, I. Guermeur (dir.)
Hommages à Jean Yoyotte
2 tomes, 1190 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54474-8

vol. 157
E. Marienberg (éd. et trad.)
La* Baraïta de-Niddah.** ***Un texte juif pseudo-talmudique sur les lois religieuses relatives à la menstruation
235 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54437-0

vol. 158
Gérard Colas
Penser l'icone en Inde ancienne
221 p., 156 x 234, 2012, ISBN 978-2-503-54538-7

vol. 159
A. Noblesse-Rocher (éd.)
Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves
294 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-54802-9

vol. 160
A. Nagy, F. Prescendi (éd.)
Sacrifices humains…
env. 300 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-54809-8

À paraître

vol. 161 (Série "Histoire et prosopographie" n° 9)
O. Boulnois (éd.) avec la collaboration de J.-R. Armogathe
Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987)
suivi de ***Paul Vignaux, La Philosophie franciscaine et autres documents inédits***
env. 450 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-54810-4

vol. 162
M. Tardieu, A. van den Kerchove, Michela Zago (éd.)
***Noms barbares* I**
Formes et contextes d'une pratique magique
env. 368 p., 156 x 234, 2013

vol. 163 (Série "Histoire et prosopographie" n° 10)
R. Gerald Hobbs, A. Noblesse-Rocher (éd.)
Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel
xxx p., 156 x 234, 2013

vol. 164
P. Bourdeau, Ph. Hoffmann, Nguyen Hong Duong (éd.)
Pluralisme religieux : une comparaison franco-vietnamienne. Actes du colloque organisé à Hanoi les 5-7 octobre 2007
env. 404 p., 156 x 234, 2013

vol. 165 (Série "Histoire et prosopographie" n° 11)
M. A. Amir-Moezzi (éd.)
Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.
430 p., 156 x 234, 2013

Réalisation : Cécile Guivarch